



É 117.

117



٨١٢٢ كوت  
موجودات

سبح اسم الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين قوله انت تعلم انه الظاهر من ايراد الكلام  
على هذا النوع الايراد مع ان مقصود المحقق في توجيه كلام صاحب الحواش في توجيه مراده بهذا الكلام ليس على ما  
يظهر من محاسب الواقع في الامور العائمة بقوله لا يقتضيه بقسم من اقسام الموجودات التي الواجب في وجودها الوضوح  
فانه ان قيل ان اقسام الثمة كالوجود فانه لا يقتضيه بقوله لا يقتضيه بقسم من اقسام الموجودات التي الواجب في وجودها الوضوح  
الخاص فان كذا من الخيرة والاخرى يقال له ان يمكن خاص ولا يصدق على الواجب ثم فالحق وجه هذا التوفيق على وجه  
ينبغي وقال انت تعلم ان المتبادر من هذا التوفيق المذكور ان الامور العائمة احوال الواجب في وجودها الوضوح  
محمولات على هذه الثمة لان الامور العائمة موضوعات اى ذات وذات هذه الثمة احوال لهذه الامور العائمة فان قلت ليس  
في كلام صاحب الحواش عبارة لتو كونه محمولات لثمة وانهما لا يقتضيه بشا وسم هذا النوع اذ الاصل من  
سواء كان متنفذا او متبعا على اليتسري وليس الا انه العوارض والعوارض يكون احوالها ما فيها من الامور العائمة  
الذاتية في تعريفها الاصل من لا يكون الا احوالها القول بان لا صاحب في بيان هذا النوع في الاستقامة بالثمة وادراك  
موضوع العلم هو الموجود المطلق المنقسم الى الثمة ولا يبحث في العلم الا على العوارض الذاتية للموضوع فالا  
الثمة المبحث عنها في العلم يكون من عوارضه والعوارض الذاتية لا يكون من جزئيات الموضوع فالا الامور العائمة لا  
عليها واحد من الثمة فلم يكن موضوعات لها صفات محمولات الثمة واهوالها وهذا هو المقصود فلا يشك في جازم  
في الاستقامة بالثمة وادراكها في الموضوع انما في كونه وادراكها في موضوعه ليس الواجب بل يجوز ان يكون  
من احوالها ومنه بخلاف المحولات الواقعة في مسائل العلوم فانها لا يحد من جزئيات موضوعاتها لان الموضوع  
وما يجوز علمه يكون من احوالها في العلم فلهذا الامور العائمة محمولات على الثمة وليست من جزئيات واحد منها  
قال في معانيه الخيرية وما وقع في تعليقات الشافعي من اللحق الوضوح في وجوده فهو عين العارض مطلقا لا بالثمة بل بالوجود  
اي الموجود في الموضوع انتهى هذا جواب سوال مقدر فتره ان الوجود الذي هو من الامور العائمة لعل عليه  
كما هو في تعليقات الشافعي بوضوح المفهوم الوجودي والصدق الوضوح عليه فانتهى بان في ان التوفيق  
من احوالها لا يكون فردا واحد من الثمة وهو موضوعات لها والجواب ان العلم من معين الاول ما هو المشهور من انه هو الوجه  
في موضوع اى في محل متضمن على احوال وهو المقابل للوجود العائمة هو العارض في الشيء مطلقا نعم ان يكون في موضع  
اولا والوضوح لهذا النوع ليس من احوالها في الثمة بل هو وجوده واطلاق الوضوح على الوجود ما هو باعتبار هذا النوع  
فلم يكن من جزئيات الثمة فلا يصدق واحد منها عليه فلا يغير المقصود فان قلت استثناء الوجود عن العارض في قول  
يا شيخ وجوده لا يوافق بانفسها هو وجوده على ما يسمى الوجود بديل على دخول الوجود فيها فكيف التوجه بهما  
قلت يجوز ان يكون الاستثناء متعلقا بغيره وبهذا يقال في ان الامور العائمة المجمعة في العقابا التي هي في  
العلوم اذ اعلمت تلك العقابا يكون علمها مطلقا على العلم يكون الامور العائمة موضوعات فكيف يعلم قوله  
لا انها موضوعات لا يجب علمها فان غير الثانية في الازمنة الى الثمة والمراد بالوجودات احوال الملقون على ان



لان احوالها الذاتية التي هي في العلم  
ما هو في العلم الذي هو في العلم  
ما هو في العلم الذي هو في العلم  
ما هو في العلم الذي هو في العلم

١٢٣٨



افترسته فمضى هذه العبارة ان الامور العائمة محولات للثمة وليست الثمة محلا لا مقوم لها لكون اوصافها لان هذا المعنى  
لا يكون عن كلف على ان كلفا لثمة الموضوعات بالحوالات يا باده وقد كان علم بان الامور العائمة في مقوماتها اعراض  
وايضا لا يصدق عليها شيء من الثمة ووجه العكس لا يكون نفس مفهوم الحمول موضوعا لا يصدق عليه الموضوع ويكون  
مفهوم الحمول من ازاؤه فلا يلزم الحزور واجيب ايضا بان المراد ليس في كونها موضوعات بمعنى في الحكمة عليها  
بل المراد في كونها ذوات ولا يلزم من وقوعها موضوعات للفرض ان يكونا ذوات والاول ما قال في العلوم وان لم يفسد  
في الجواب من ان المراد بالحوال الحمول بالطبع وبالموضوعي اليه ما يكون موضوعا بالطبع فالامور العائمة محولات بالطبع  
وليست بموضوعات لك وان وقعت في العقل يا اذ يكون من احوال الشيء ولا يكون مندرجا تحتها يكون محولا عليه  
بالطبع والامور العائمة بنسبة الى الثمة لك وان جعلت موضوعات والتفصيل في حاشيته وقد بين ان المراد بالموضوع  
الخارجي في حاصل الكلام ان الامور العائمة لا يكون من جزئيات الثمة ولا ثمة علم في اراوة الخواشي من الموضوع لان القضية  
قد يكون منها ما ان موضوعها مجرد محمولها يقال الفاضل هو الكاتب وقد يكون الموضوع في الحمول كانه زيد  
فيكون الموضوع جزئيا كما عرفت وهذا التفاهم والكان يقتضي البسط والاطراب لكن ما اشرت على نفسي الاصل في الكلام  
قوله والوجود والامكان اه اي غير الوجود والامكان من العلية والعلولية والوحدة والكثرة وغيرها بحيث علمنا  
الامور العائمة كلها محولات لاثم موضوعات كما سوف فافعلت ان العلية والعلولية من متولات لاضافته كالبوة والبنوة  
فصارنا من ازاو الوض الذي هو من الالهام الثمة فيكونان موضوعين لم يحسبنا تحت عنوانها في الامور العائمة ولكن  
المتقدم والتأخر المبحث عنهما فيهم من متولات لاضافته قلنا ان العلية والعلولية اللتين هما من الامور العائمة يحسب كون  
الشيء بحيث يحصل به الاثر وهذا الاعتبار سابق على وجود المول وعلى الاضافة الخارجية للثمة وليست الاضافة من الامور  
وللاضافة في ما لا يضاف له وهو كونها محولة للوجود ولعلامة في اية بينهما فلا كلام فيهم فتأمل قوله وما استبراه به الا  
الى دخل متقدر تنويه ان الكثرة من الامور العائمة مع انها وافلت تحت الوض اذ هي على الكم المنفصل الذي لا يوجد  
فيهم مشترك على تقدير عدم كون الهيئة الاجتماعية فيهم فزله افع للبرودات محفة كالكثرة واما على تقدير الوحدة لا يكون  
عليه لزيادة الهيئة الاجتماعية في الكم ودها والكم من ازاو الوض في اية يكون اليهم ازاؤه فصارت الكثرة  
من ازاو الوض قوله ليس شيء هذا بيان وقع الدخل المذكور تنويه ان الكم المنفصل على تقدير عدم كون الهيئة الاجتماعية  
جزءا ليس وحدات محفة بل هو وحدات موزنة للهيئة الاجتماعية والكثرة هي الوحدات المحفة بدون حشيتة الموضوع  
لها فلا يكون نفس الكم المنفصل فلم يلزم دخول تحت الوض فيهم يلزم الحزور لاني ان الكم المطلق حشيتة من الاثر  
كالمنفصل والمنفصل والجنس لصيق على الواح في مرتبة نفسها مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها والكثرة والى  
لم يتحد مع المنفصل في جهة الحدودية الى رتبة علم لها متحدة مع مرتبة نفسها وهي الوحدات فصارت واحدة تحت  
الكم فيلزم كونها وحدة والتقدير الاعتباري لا يجدي نفعا لاننا نقول الحقوق ديهما بيان وقع ما استبراه من كون الكثرة على  
الكم على تقدير نفى الخواشي بان النوق يعني على تقدير النفي النفي السابق لاسان ان النوق يعني ليس الالبته الاعتبار  
والحقا فقط لا يلزم اتحادها تحت المايته لجا ان يكون النوق بينهما تحت المايته كما قال المحقق ان العدد حقيقة محسنة  
ولها لوازم مختصة والوحدات المحفة تحت كذا هذا النوق الاعتباري لا يثبت فيه ولا يلزم دخول الكثرة تحت الكم



الكم فلا يكون عوضا كما هو المقصود واجاب في الجواب بان عدم المنفصل من الكم على سبيل التام لان العدد هو  
الوصة المتكررة مع اعتبار البنية العارضة والوصة غير داخلية في الكم ولذا فهو من المقولات لها بها معلقا فالتفت  
عن العدد في العوارض على سبيل المبدئية لانه من المقاصد فلم يدخل تحت انكم حقيقة بل سميته ولا يلزم من عدم المنفصل  
من الكم ما سميته الكثرة منه ايضا سميته والكانت عنه او المودة العلمية عين المعلوم مع انها قد من الكيف سميته  
والعلوم لا يلزم منه ذلك والاستعجاب عن هذه المسألة تقدير كون العدد عبارة عن الوصة المتكررة وبطلان  
الوصة وعدمية دخولها تحت المقولات كما هو مقصود بعض الجوانب على غاية العجب بهذا اندفع ما قيل ان الوصة من  
مقولة الكيف والكم كما يصدق على واحد من الازدواج كصدق على كثير منها والوصات الكثيرة لصدق عليها البنية  
فصارت من ازاو الوصف وجه الدفع ظاهر بما مر انفا قوله وهذا اندفع اه امي بما مر من التبادر في توليف الامور العارضة  
وهو كونها احوالا لا ينفصل انفاض امر او توليف بالامور التي ليست من الامور العارضة مع صدق التوليف عليها وبما  
الكم المطلق والكم المنفصل والكيف فالبنا لا يخفى بواحد من التثنية بل يتحقق في الجوهر والوصف وكل العلم والقدرة وسائر  
الصفات من الحيوة والسمع والبصر والارادة والحكام فالبنا بوجوه الواجب الجوهر ولا يخفى بواحد منها فوضع الكلام  
ان التوليف لا بد ان يكون جامعا لجميع ازاو الموصوفات وانما عن دخول اشارة فيه وتوليف الامور العارضة ليس من  
الدخول كما هو ليس منها في توليفها فان الكم المطلق وتقسيمه ليست من الامور العارضة وليصدق عليها ايضا اذ الكم المنفصل  
الذي هو العدد من الجوهر والوصف كونها واعدادهم موصوفات من الكم المطلق واذا اشتمل الخاص بها فمحمول  
العام لولا ان الاوصاف فالتفت ان الكم المنفصل ليس له الجوهر والوصف لان قيام الوصف بالوصف ثم في وجه المنفصل  
قلت التقيي على تبيب السعي في صحة قيام الوصف بالوصف فالوصف الذي هو من الكم المنفصل بوصف السعي والسطح  
لجسم التعليمي وكلهما موصوفان واحدهما قائم بالآخر والجسم التعليمي كم متصل بوصف الجسم السعي وهو جوهر يشتمل  
لجوهر الوصف فاستغنى التوليف لروا وجه اخذ فاعيد هذا المنفصل بما مر من ان التبادر من توليف الامور العارضة كونها  
احوالا للتثنية او الاثنين ولا يكون موصوفات لها ولا داخلية تحتها والكم وتقسيمه البنا كانت سميته للتثنية كونها داخلية  
تحت الوصف فخرج من توليف الامور العارضة بعد التقييد ولا يصدق التوليف عليها فلا انفاض بها وكل الانفاض بالصفات  
لا ضرورة والعلوم مثلهما بالبنا فوجد ان الواجب الجوهر والتقدير لهما فيصدق التوليف عليهما ولا يلزم كونهما داخلية في  
الامور العارضة مع انها ليس كذلك مدفوع بان توليف الامور العارضة شرط ولا بد من كونها داخلية تحت التثنية او الاثنين والقدرة  
والعلم وانما من الصفات داخلية تحت مقولة الكيف هي من الوصف فلا يوجد الشرط ولا يصدق التوليف عليه فلا انفاض  
بها فالتفت للتفت ان يقول بانفاض التوليف بالعلم المطلق ان كل الجوهر والواجب من مقولة الكيف لا يكون  
منها يلزم دخول علم الواجب الذي هو في ذاته تحت تلك المقولة وعلمه انما يميزه من دخول ذاته تحت المقولة مدفوع  
فقال ان العلم المطلق ليس من مقولة الكيف وما هو منها ليس الا العلم الحصري لطلق العلم صار سميته لولا الواجب الجوهر  
وجوهر داخل تحت الوصف وغيره من التثنية وهذا احد الخي من الامور العارضة فصار داخلية فيما من الكم لا قدره ومنها  
فانفصل التوليف فقلت للتبادر من قولها انها موصوفات السعي كما لا يكون وقولهم ان ازاو الامور العارضة  
داخلية تحت التثنية ولا اثنين وزد العلم المطلق هو العلم الحصري داخل في الوصف وهو الكيف على تبيب التحقيق



فخرج من تعريف الامور العائمة لا يبق بغيره على هذا التقدير فخرج كثير من الامور العائمة منها فانقضى التوحيف بالحق ما كان  
سابقا بالعلم اذ العلية والمعلولة من الامور العائمة مع ان بعض افرادها داخل تحت الجبر وبعضها تحت الوض لا ينفك  
فيهما فغيرهم فخرج ما هو من الامور العائمة منها فلم يبق تعريف جامع كما نقول ليس المراد مطلق الافراد سواء كانت الامور  
العائمة ذاتية لها او غريبة بل المراد ان لا يكون فرد من الافراد التي الامور العائمة ذاتية لها اذ اختلفت الثمة او الاثنين  
فاذا العلية والمعلولة هما ذاتيان لها وهي الافراد الحاصية الحاصلة بالتقسيمات كلية زيد ومعلولة مثله لا يكون وكل  
تحت الاثنين او الثمة كما سيظهر لك واما التي يدخل تحتها هي موضوعاتها والافراد في العلم لانه لا ينسب اليها  
جميع افراد ذاتيها فوجب الافراد الحاصية وان لم يكن داخل تحتها لكن باعتبار افراد الحاصية داخل فيها وهو ذاتيها  
التي تحذف الامور العائمة فانها ليست ذاتيات لموضوعاتها وما استجب التعريف عن هذا الجواب اجاب عن نفسه بارادة  
المخبر المصدري من العلم فجب ان لا يكون في العلم من السلب السلب الكلي فالقول بعدم ذات الوجود انما هو من الوجود  
ولا يجوز له العقول واما ارادة الافراد التي الامور العائمة ذاتية لها فذلك السبب في السبب والافراد التي لها السبب  
فالقول بعدم لا يخرج عن هذا وما اجاب عن ارادة المخبر المصدري من العلم وعدم كونها عينيا للواجب مع القول بان  
منا صدق علمه على نفسه فانه مسلم الا ان تجوز ان لا يكون له عينية لا يشك في ما نقر عندنا من انه لا يدخل تحت المقولات لانها  
لم حقيقتهم محصلة وهذا المخبر المتزاعي فكيف يكون داخل تحتها والقول بغيره ومخبره في تعريف الوض فلا بد من  
في تعريفه اذ ليس في تعريف الوض قيد مخصوص ولا فعلية بيانه فتأمل الاستدلال والحقق ولكن ان نقول ان العلم السلب  
انما هو للواجب الجبر من الامور العائمة وعدم البحث عنها ففهمنا عدم وجودها في العلم الكلي ما بل الكواحد من علم  
الواجب الجبر في موضوعه فخرج من الواجب بحث عن علم وعلم الجبر كان من الوض فخرج فيه بحث عن علم وعلم  
فلم يوجد في موضوعه علمه بحث عنه فخرج الامور العائمة وما قبل ان السبب من في موضوعها في موضوعها لا هو محل  
عليها وتساويها في الصفات السبعة والثلاث منذ رتبة تحت الوض وموضوعات له لكنها ليست موضوعات لا يخلو علم  
من الواجب الجبر فلم يخرج عن الامور العائمة فخرج بان سبب الانقسام وثبوتها ليس يدل على انها در الوض على فخرج  
الخص من هذا الشيء فاذا قيل في تعريف الامور العائمة ان لا يختص بواحد من الثمة والاثنين علم ان الامور العائمة  
خارجة عنها وليست موضوعات لواحد منها فالصفات السبعة الدافعة تحت الوض الذي هو واحد من الثمة خارجة  
عن الامور العائمة لا يخرج عليها لان الجواب لا يتم الا اذا ثبتت ان الصفات السبعة مطلقا تحت الوض وليس  
لكل الصفات البار في ثمة قديمة عند المسلمين وان لم يكن عين الذات وعند المحققين عينها وعلى هذه التقدير في  
لا يدخل تحت الوض لانه الاول فخلد الجبر والوض اقام المحقق عنهم فما يكون قدما لا يكون داخلها  
والصفات في غير فكيف يدخل تحت الوض ولما على التاخر فخلد خواها تحت الوض لم يخلد دخول الواجب في  
ومخرج من القول بان الحيوة والعلم والارادة وغيرها من الصفات السبعة في قسم من مقولتها السبع  
ومخرج من العلم تحت الوض مدفوع بان هذه والثلاث من الصفات السبعة في قسم من مقولتها السبع  
او قسم من الصفات السبعة في الخارج في ثمة قديمة والمبحث في المطلق وتوحيده لا يوصف كونه داخل  
تحت الوض كيف وقد مر مرارة مواضع عديدة ان الصفات القديمة لا يكون فيها ولا يخرج عن فهم انهم يحاو



ت محو في التوفيق والتفصيل وانما المراد توفيق الذي يختص بالحوادث وتقسيم الى الكيفيات الحادثة وغير  
فان يراد المطلق في التوفيق والتفصيل انما هو على سبيل المثال قال في الحاشية قد يحاج بان الامر العام يجب ان يتحقق  
في كل فرد من الثلثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك وتوف ان هذا الجواب ليس لمصواب انتهى فاعلم انه لا يلزم  
في الامور التي تحققها في كل فرد من افراد الثلثة اى الواجب والجوهر والوصف او الاثنين بل الواجب والوصف والجوهر  
والوصف وهذه الامور يقع العلم المطلق وتسمية الكيف والعلم واسماء الصفات والثالث متحقق في الاثنين لكن نهايت  
متحققة في جميع افراد الاثنين اذ بعض افراد الوترى ليست بكم وكذا بعضها ليس بكيف وبعض افراد الجوهر لا  
بما هذه الصفات فلم يتحقق في جميع افراد الجوهر لا ينسب اليها هذه الصفات فلم يتحقق في جميع الافراد وقوله لم يوف ان  
هذا الجواب ليس لمصواب ارادة الى تنبيه في قوله فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين والا  
ليخرج للاسكان ونظيره اذ ما من كل الامور بعض افرادها متحقق في بعض الحوائج ولا يندفع به النقض نحو الشيئية  
والهوية فاما على اسبابه الى ان المقصود دفع النقض بما هو للبحث في غير هذا الوقف من الامر العام فمقدم دفع النقض  
نحو الشيئية والهوية لا يعرف اذ ورد عليهم من انه لا يخفى ان كلام الخاسر صريح في ان المقصود من هذا الجواب دفع  
بذلك الاعتراضات المذكورة لاجل الامر الذي يخبر ان هذا الجواب لا يجرى في الشيئية والهوية ونحوهما مما ليس  
مستدرا جاعلهم تحت الوترى مدفوع بما علمت بقوله فاما بل في دفع وجه آخر وهو ان المقدم بما قال في بعض الحوائج  
ليس الا بدلالة الخاسر بل دفع قولهم من ان توهم بان اذا اريد بهذا العموم فيكون التوفيق ثلثة من جميع النقصان وقوله شاملا  
لا على الحروف مطلقا فبينه بان غير صحيح بل على اعاده لا يستغنى نحو الشيئية والكان كافيانه هذا المقام فانهم قد وردوا  
بحاج اه قال في الحاشية المحجب الحق الدو اريد في الحوائج القديمة على شرح التجربة موافقا لما ذكره المحقق النقيض انما  
في شرح المقام انتهى حاصل هذا الجواب ان هذه الامور والصفات السبعة من الامور العامة فلا بأس لصدق ترتيبها  
عليها بل لا بد من ثبوتها وعدم البحث عنها فانه لا مانع من ثبوتها بل لان المبحث عنها في الامر العام افاق  
ما يتعلق الزنى العلمي بالبحث عنها لا وجه العموم وما ليس كالمحمول فانه فيها والكان منها والكم المطلق وسماه والصفاء  
السبعة لا يتحقق الوترى العلمي بالبحث عنها وجه العموم بل يجب خصوصية فرد من افراد الاثنين والمراد من الوترى العلمي ما يكون  
حصوله منطوقا انه نظر الباحث كالتكلم بحيث عن احوال الوجود ليعقيد اثبات العقائد الميتية بالادلة القطعية  
فالمستفوزة بجهة غير اثبات العقائد وهو الوترى والكم الحكم بحيث عن احوال اليعقيد موقوفة على علم الوجود في نفسه فتستند  
اليها النفس لسعادة القصور في فرض الحكم من البحث في هذه الموقفة فلا يتعلق به الوترى العلمي مطلقا لا بحيث غيره العلم  
اصلا وما لم يتعلق الوترى العلمي العقيدة بلغة الوترين بالبحث عنها لا وجه العموم لا يجب البحث عنها في هذا الوترى  
فما ان يكون لباحث الموقفة في الامر العام مما يتعلق بها الوترى العلمي بالبحث عنها لا وجه العموم اذ قد يبحث  
عنها في غير هذا الوترى كدور البيان على طبق ما في بعض الحوائج في قوله تحقيق اه حاصل دفع النظر الذي اورد  
المحقق الدو اريد على الجواب المذكور بان عدم تحقق الوترى العلمي للعقيدة بالبحث عن الصفات السبعة منطوقا



[illegible]



التعريف بالاضحى فهذا الوجه جواز التعريف اللفظي باللام دون الاضحى ذلك ان تقول ان الذم هو  
اللام بحسب تعبيره بلفظ غير انوس لا يوجب عدم كون العام ذاتيا وعدم كون الخاص مراديا للام والام يمكن ان يكون  
التعريف بالاضحى امر غير ميسر انما يقول ان ليدل على عدم الجرم بالامتياز فاعلم ان الامور العامة موضوعات  
لغيرها ولا يبين تعيين الموضوعات قبل الشرح في المقاصد لئلا يتسلط العلوم بعضها ببعض ولا يتجنبنا ان يكون فيها التميز  
الحاصل بالامور في الجايح العام فكيف يحمل تعريف الامور العامة على اللفظ قلنا ليس مراد المصنف من انه تعريف لفظي  
بل مراده ان هذا التعريف لو جعل لفظيا سهل الامر ويمكن جعله لفظيا بان يتي ان المتكلمين بالاضحى في علم الكلام  
الابواب في المقصود بما يتعلق بالمعيار والمعاد وضغوا ابوابا فيها هو داخل في المقصود كالجور والوض والامور العامة  
لا يكون داخل في ذلك الابواب والوضو العلمي كان متعلقا بها وهذه الامور كانت معلومة من جهة الى التعريف وهو  
لاسم الامور العامة بابا علمية وهذا الاسم كان موضوعا في عرف الفلاسفة لحوال الجرم اليه فليس من التفسير في الفلاسفة  
فيهم المراد عند اطلاق هذا الاسم لهذا الامر ان تعريف لفظيا بحال يقتضيه بواحد من اقسام الوجود لم يحصل الامتياز  
الامور العامة المبحث عنهما في الطبيعيات وهذا التقدير في الامتياز يكتفي بهما لهذا الامر في كلام العرفي  
لا يلائم من عدم حقيقة الامور وتخصيص اللفظ بتجريمه باللام ليس لافراج الحقيقة عن هذا الجوز فان المتكلمين يجوزون  
الحقيقة ايضا باللام بل بنار الكلام على طريقة المتأخرين فانهم يشترطون في الحقيقة المساواة في اللفظ يجوزون باللام  
فلا بد ان يقتضيه اللفظ في غير موضع وانما ان اللفظ يجوز باللام والاضحى فانهم يأمرون في كلامهم من الضرورات التي  
التعريف الحقيقة بكونها شرعا لللفظ ايضا فعدم تجريمهم يجوز باللام والاضحى وما ذكرناه وجه عدم جواز التعريف  
بالاضحى من كون الاسم انفرادا من اللفظ اسبق حصوله في الذهن منه ومتحداه اللفظ فيمكن الالتفات من  
اللام الى الاضحى بهذا الوجه فحذف اللفظ فانه متصل بغير متقدم واول افراد وسبوقية في حصوله في الذهن فكيف  
يكون من اللفظ ليس تمام لان ترتيب الحجة في التعريفات ان المقصور الواحد متعلق بالمعرف بالذات وبالمراد  
بالفرض فالعرف والعرف عنده واحد وليس العرف عنده اتم الالتفات به ليقين ان يكون بينهما علة فتم  
وحمل بحيث يكون هوية احد ما هو بالذات او بالعرض ولا يتوقف على الاصالة والشمول فاللام والاضحى  
كلهما يصحان لذلك اذا علة فتم تحققه من الواقع والمذهب القوم في التعريف ان العرف علمه حصة حصول  
العرف لا عينه في التعريف في هوية العرف عندهم وقد يكون حصول بعض افراد الشيء معدا للملازمة في الشيء واحدا  
والاضحى من افراد اللفظ فيحصل منه ملازمة اللفظ فيقع التعريف به فانهم قولهم هذا سبيل التبرع اه لغير القول في  
كون الواحد من اللفظ في الملازمة ان التثنية بان لكل موجود والكائن ليراه وحدة باعتبار فضاء الوحدة فلهذا  
التثنية على سبيل التبرع والاحسان لا على سبيل الضرورة فان كون الوحدة من الامور العامة يتم بدون هذا القول  
بان في لا يجب تحقق الامور العامة في جميع افراد التثنية والاثنتين بل يكفي تحققه في واحد منها فلوحة وان لم يوجد  
فيها لثمة من الموجودات لكن وجودها في واحدة من اقسام التثنية او الاثنتين كاف في القول لعدم تمام التبرع  
بان الخبر الموجود والوض الموجود الذي ليس له وحدة ما حصله من الموجود ولا يتم وحدة متطورية بان  
كله من الخور والوض الموجود لا يتحد اما ان يكون واحدا او كثيرا فعلا الاول لان التثنية تشمل الوحدة لهما واما  
على ان في كل لثمة يكون له وحدة اعتبارا في القول لعدم الوحدة في افرادها الموجودة لعل اولانا في الاعتبار

أخصاره



فمنها

الوجه فيها الا ان يراد الافراد المنفصلة فذا ينبغي لذلك القول وكله صريح على ارادة الموجودين معينا  
والوجه لا يفرق لشم لان الظاهر قوله شمول الوجه لكل موجود من الافراد الموجودة فالوجه على التقدير الثاني  
لا يجب ان يتحقق اه وجم عدم الوجوب ان الامور القائمة بموضوعات متماثلة فيها ومن العوارض الذاتية لموضوع  
العلم والمعتبر في العلم عند المحققين الطبيعة من حيث هي هي فيجب لو ارض ان يتجاوز الالافراد في العلم  
الشمول وعلى تقدير التجاوز فيكون التساؤل في الحقيقة فلم يجب تحقق الامور القائمة بجميع افراد الثلثة او الاثنين  
ان يقر من جانب القائل بوجوبه ان السائل فقا بالحكمة والمعتبر فيها الا ان موضوع السئلة غير موضوع العلم والحكمة  
من عوارضه في ليس كمال موضوع العلم فيجب تحقيقه في جميع الافراد ومن راد في تعريف الحقيقة لفظ الاعيان  
حاصل الامور القائمة بمجولات وان وقعت في الالفاظ موضوعات وقال ان معنى الوجود في الالفاظ الممكن المحل موجود  
بوجوده في الالفاظ بحيث بينهما انما هو من احوال الممكن لانه احوال الوجود فلا يكون موضوعات لم كل فثبت  
انت غير ما في معنى الزيادة من الوجود حقيقة وللوجود هو اسطة في معنى احوال الوجود فيبحث عنها ففرض  
في الواقع وان لم يحل في اللفظ فانهم قوله لا اله الا الله فيجب تحقق الامور القائمة في جميع الافراد يخرج الامكان  
ولغاؤه من الامور القائمة مع الاله منها اذ من كل الاولي بعض افراده متمم فالواجب الجبر والوحي كل واحد منهما  
يكون بعض افراده متمم كتركيب الباري في الواجب الجبر الموجود في الموضوع في الجبر والوحي في الوجود  
الموضوع في الوحي كلها متممات لا يملكها الامكان فيكون فلو لم يتحقق في جميع الافراد لم يثبت عدم شمول  
لهذه الافراد من الامور القائمة مع الاله لم يخرج عنها فعلم ان التحقق في جميع الافراد ليس لبره قال في الحاشية  
بيان ذلك ان كل من الواجب والجبر والوحي بعض افراده متمم كتركيب الباري الجبر الذي وجوده في الموضوع  
والوحي الذي وجوده في الموضوع وكذا في كل فرض فلو لم يثبت ما يثبت واستدل المحقق الدواعي ذلك انهم  
حبوا العلية بما يترك فيهم الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجبر والوحي يثبت لانه لا يوجد متمم في جميع افراد الامكان  
كل واحد من الافراد علمه لكونه في تلك المعلومات الى حد من كل واحد من الافراد لا يخلو ان يكون جبر او وحي  
ونقل الكلام اليه ويلزم من عدم تناسي الافراد وجوده عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين قالوا ان يكون لعدم  
يخرج لا تعقد عند صدور يمكن شمول العلم بجميع افراد الجبر والوحي كما لا يخفى انتهى قوله وبيان ذلك انه  
اي بيان اذ من كل الاولي بعض افراده متمم ان تركيب الباري من افراد الواجب وليس بوجوده في الجبر  
الموجود في الموضوع من افراد الجبر وليس بوجوده لان الموجود من الاله موجود في موضوع الجبر والوحي الموجود  
في غير الموضوع من افراد الوحي وليس بوجوده اذ الموجود من الاله موجود في الموضوع فالتعقد ان تركيب  
الباري والجبر المذكور والوحي المذكور لا يصدق عليه تعريف الواجب الجبر والوحي فلا يكون من افراد  
قلت صدق الواجب والجبر والوحي على هذه الافراد المنفصلة وان لم يكن صدقا في افعالي عدم وجوده في الافراد  
الواقع لكن صدقا عليها تقديري وهو المعتبر في تعريف الحكم لانه لا يمتنع فرض صدق عليها ولا يثبت عليك ان افراد  
الحكم لا يمتنع العقل امکان صدق مفهوم الحكم عليها بل يجوز سوار كانت موجودة بالفعل او محتملة او متعينة لانه  
والله يمكن فان افرادها وان لم يكن لوجوده نفس الاله ولكن العقل اذ تصور نفس مفهومها لا يمتنع ان يكون صدقا  
على اكثر من فعلم ان الراد بالوحي التجوز العيني لا تقديري والاخر اي كانهم البعض لانه لا يمتنع ان يكون







في علم هذه العلولات لا يجوز ان يكون حوزا او موضوعا على التقديرين يكون علمه كونهات بله طبع او اذ  
وبه العلولات او اكانت حوزا او موضوعا هات من اذ او الحيز والوضو وكل فرد من افرادها الصديق عليه العلم  
التي تكون علمه للعلول اذ هو ايضا لا يجوز ان يكون حوزا او موضوعا وكل منها علمه فلم معلول اذ وكذا الى غير النهاية فكل  
منه عدم نهائي الا اذ هو بطبيعة التكميلين قوله وانت تعلم انه اذ على الاستدلال المحقق الدواني حاصلان العلم  
مشتركة بين الشئ وبين طبع اذ او الحيز والوضو وما ذكرتم من لزوم عدم نهائي الا اذ فهو ليس باطل عند التكميلين  
لانهم قانون عدم الشئ بحيث لا نفق عند بعض كل مرتبة يمكن ان يحدو عنه وليس مرتبة نفق عند ولا يمكن  
التجاذف عنها فلم يرد علم نهائي لهذه الشئ لا لغير اذ التكميلين قانون عدم الشئ في المتعاقبات بالعلم المذكور في  
يمكن حصول العلم طبع اذ او الحيز والوضو كما لا يخفى نعم لزوم منه عدم نهائي بحيث لا يحدو راد الا هو اذ الشئ بالعلم  
استدلال المحقق الدواني وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير الشمول علمه معدة غير محتملة للعلول فلم يرد  
في المعدلات وهو غير بطبيعة الابطال والاحراز المجتمعة في لاف في تحقيق العلم في جميع افرادها فان قلت التكميلين والاف  
سيان في القول بعدم استقامة الشئ في المعدلات في هذا التخصيص قلت وجه التخصيص ان الكلام بينهما على غير وجه واحد  
ان المراد بالعلم بينهما ان يكون معدا او محتملا اذ لو اريد بها العلم انتم الواجبة الاضمار مع العلول يلزم التسم  
التمثيل كما هو الذي قد وقع بان التكميلين يجوزون خلف العلم انتم عن العلول كما يقولون في جواب القائلين  
لعدم العلم فلا يلزم التسم التمثيل على هذا التقدير ايضا واجاب عن الاستدلال بان يجوز ان يكون كلاما علمه وعلوله  
من وجهين احدهما البعوض والصورة يرد عليه ان العلم في البعوض والصورة بحسب الحاجة والعلوية بحسب الشخص فلا يمكن  
بما لنا القول بها الشخص الموزون او الحيز والوضو وكل منها علمه على هذا التقدير العلم بما هي علمه لا يكون معلولا لما هي علمه  
وكذا العلول يكون معلولا محتملا وما قيل في لزوم التسم التمثيل بان العلم بنفرض في الدارعية الفاعلية وان اية والمادية  
والصورية فالمراد بالشمول طبع افرادها بالعلم الى هذه العلول فلا بد من الاضمار ويلزم الف ومرتفع بما علمت من عدم  
لزوم الاضمار على سبب التكميلين على ان الاحتضار لم ويجوز ان يكون العلولات اعتبارية لا يكون حوزا او موضوعا  
او المنقسم اليها هو الوجود الخارجي والقول بان اطلاق العلول في الاصطلاح انها على ما اعتبر فيه الوجود الخارجي فكونه  
اعتباريا في الاصطلاح مع انه مستلزم عدم كون الوجود الذي هو معلولا وهو كذا ترى يدق بان العلم قد يفسر بالعلم فكذا  
العلول فيجوز ان يكون الشمول طبع افرادها من هذا التفسير وقد يفتي في عدم لزوم التسم بان للعلم معنى اللاد  
ما يحصل به الشئ وهو الحق والثنائي وهو الاركان المجتمعة بحيث احدهما العبد عن الآخر فالاول لا يوجب وجود  
المعلول بالفعل والآخر توصيف بالعلم الثنائي والمجتمعة بينهما بالحق فلهذا يلزم عدم نهائي الا اذ بالفعل هذا التوضيح  
حاشية الحاشية مع ما هو عليها قوله وتخصيص افرادها بالوجود انه هذا اجوابي الافرادهما ان ما فهم من قول الشئ  
من شمول الامور العامة للفردين اذ اقام الشئ متخفص بالاذ او الوجودية ليجب ان الامور العامة بالشمول لكل فرد  
من افرادها الموجودة للفردين لا العلم منها لو ازلت موجودة او معدومة فيجب تحقيقها في جميع افرادها الوجود  
للشئ فليس قول الشئ فان كل له على سبيل التبرع بل للدينه فاجاب المحقق بان هذا التخصيص تكلف اذا اعتبر  
في كلياته هذا الكلام عموم جميع افرادها الموجودة والمعدومة والممكنة والممتنعة فكل هذا الكلام انما يمتد على هذا العموم



العموم فالتخصيص هو احدتها وهو الموجودة تكلف وما قيل من ان السمع لم يدع ان الوحدة عارضة لكل فرد من افراد  
الثمة او الاثنين بل ادعى شمول الوحدة لكل موجود وما قال المحيى رح يدل على عدم وجوب شموله للذات او الموجود  
فلو كان كلام السمع شمول الوحدة للذات او الموجود فثبت التسريح بانها لاحقة الى ان لا يتبعها او لا يجب شمول  
جميع افراد لان من الافراد ما هو معدوم ولا شمول له ولا يلزم كلام السمع بهذا الشمول فابن التسريح يتبع بان مقصود  
المحيى ان الامور العائمة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد الثمة او الاثنين بل يكفي الشمول للقبض فانما شمول للذات  
الموجودة كلها تسريح فالتفت بها فقلت ما يدل عليه كلام المحيى لان كلام يدل على عدم الشمول للذات او لكل ما كانت  
موجودة او معدومة واعتبار الشمول بحيث يعجز عن سبيل التسريح لان التعميم يحجب الافراد الموجودة تسريح قلت المراد  
الافراد الموجودة كما يدل عليه ما ذكره الان المحيى بن عدم الشمول لجميع الافراد لان الافراد كلها في الوجودية سواء كانت  
فلا وجب الشمول لجميع الجميع والسالى بطاير فيج الاسكان ونظائره ان كان الحق ان مراد السمع بكل موجود كل قسم من قسم  
الموجود وهي الجوهر والوحد سواء كانت افرادا موجودة او معدومة فلاحقة الى التوضيح في كلام المحيى فافهم وقيل  
وجب التكلف ان لا يبالغ في ان يخرج ما لا وجود له من الامور الاعتبارية والنسبية فتدل فيه فانها حاشية الحاشية  
واليفهم ان نقول ان التعريف كان عارضا للمكملين بلزمه على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العائمة  
السامية للذات لان الكيم مطلقا والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بوجودها وان كان على راسي الحكم بلزم  
على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكيم المتصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بوجودها  
في الخارج كما هو حرامه وتخصيص الجوهر والوحد بالموجودتين مما لا يثبت اليه وبالجملة القول بان العبارة الاسماء مضممة  
في كل فرد من الثمة او الاثنين قول حال من التعصيل انتهى استرسله الكلام الى اعتراض اخر مثل الاعتراض الاول الذي  
هو انه لا يجب تحقق الامور العائمة في كل فرد والارز خروج الاسكان ونظائره وهو ان التعريف لو كان على راسي المكملين  
بلزم ان لا يكون الوجود من الامور العائمة السامية للذات لان الكيم مطلقا سواء كانت متصلة او منفصلة والاعراض  
التي لا يلاحظ فيها النسبة كاللاوثة والسبوة وغيرها ليست بوجودها اما الكيم المتصل فلا سمى انه عندهم لا يتم فلو كان باطلا  
الوثة والتركيب منها هو باقى الاتصال والانفصال والاعراض النسبية من الامور الاخرى اذ ليس لها وجود اصلي  
عندهم الا عرفت ان الاستدلال هو وجب تحقق الامور العائمة في كل فرد من الافاق الثمة بلزم ان لا يكون الوجود منها لان  
الكيم الاعراض النسبية التي هي من افراد الوحد ليس الوجود متحققا فيها لعدم وجودها فليز عدم كونها من الامور ولو كان  
التعريف على راسي الحكم فاعلم انه لا يمكن في لازم بالنظر الى الوجود المطلق لكنه لازم بالنظر الى الوجود في الخارج مع انه  
من الامور العائمة ايضا كما نطق بيانه ان الوجود الخارجي من الامور العائمة ولا بد منها من تحقيقها في جميع الافراد فيكون  
الوجود الخارجي متحققا في جميع افراد الوحد ايضا فاما من اراده الكيم المتصل والاعراض النسبية وهو ليس متحققا  
فيها لانها ليس موجودة في الخارج عند الحكم كما هو حرامه في موضعها وما قوم البعض من انه اعتراض اخر في عدم تخصيص الافراد  
ليس ليس لعدم الاتجاها لاننا نحن ان التعريف على راسي المكملين والمراد بالافراد بالذات او الموجود وانما لا بد من  
النسبية وانما كانت من افراد الوحد لكنها ليست من افراد الوجودية فعدم شمول الوجود لها لا يفي بما قوم وتخصيص  
الجوهر والوحد او نه استدل الى جواب هذه الاعتراض وعدم تمام حاصل الجواب بانها لو كانت الوجودات

الواجب



بوجوده والوجود شمولها لهما مطلقا بل شمولها لوجوده والوجود شمولها لجميع افرادها والوجود  
النسبة ليست من افرادها فعدم شمولها لغيرها وبذلك الجواب بتمام لانه التكلف لا يتبع الوجود فعدم  
فان الظاهر التعميم فعمل ان القول بان المتغير في الاسماء العائمة تحققاته كل فرد من الثلثة والاثنتين قول حال عن  
التحصيل كما عرفت وما قال المحقق في الاصل من الالزام انما يتم لو ثبت ان المتكلمين يحلون الكمال والافاض  
النسبة من الافاض في وجوده في غير الخفاء والافاض بالوجود الى ربي لا يتوجه للمطلق من ان الوجود الى ربي يتم  
من الوجود في نفسه ومن انشراحه فالكلمة وبغيره لها وجود بمكانه انما تكلف غير ملققة اليه ان يكون تخصيص  
الوجود والوجود بل لانه لم يعلم كونه من الوجود والامور العائمة والدليل عليه بذكره في الاسماء العائمة غير تمام بل اذ قد فيها  
لكونه من اقسام الوجود المطلق لانه من الوجود العائمة قال استاذ الاستاذ كمال الخلة والدين نور الله تعالى انه ان  
القول بان تخصيص الافراد بالوجود تكلف مسلم لكن ذلك صدق الجميع على ازاؤه فان المتغير كلية الجميع عموما  
الافراد الموجودة والممكنة والمتضمنة انما تشمل الاسماء العائمة لاقام الوجود في تخصيص ضابط لان الوجود المطلق  
هو الموضوع لهذه الصف والامور العائمة او اقسامها في شمول الافاض الذاتية انما يعجز لافراد الموضوع بل لا يصح  
ان يكون الشئ من انتهى ورضي به الاستاذ المحقق في عاينته اليه وادعته بان العلم الالهي باحث عن احوال الوجود  
بما هو موجود والافراد المتضمنة خارجة عن البحث مطلقا في تخصيص لقرينة المقام والحال ليس يتكلف مع ان المتبادر  
في الاطلاقات والروايات في الازاد المحققة الموجودة تعطف وباطنية كلا الطرفين يجوز ان التخصيص ولو كانه و  
اخر من عليه بانه ليس المراد بالتكلف لغير اللفظ للتخصيص في راد من موضوع الالهي هو الوجود المطلق فلا يبالى  
التخصيص بل المراد ان لا يندفع في تخصيص الازاد بالوجود وشمولها لجميعها لان المقود كونها محو ثانيا منها حيث  
الشمول بالثلاثة والاثنتين والكان بالنسبة الى بعض الازاد اقول وبالله التوفيق نعم الوجه قول القائل بما لا  
قائمه لان كلام المحقق بان الاسكان ونظائره كليات وامر كلي الا ان بعض ازاؤه محقق في تخصيص الازاد بالوجود  
تكلف نيادي باعلى ندمي بار لفظ الالهي في تخصيص بعض الازاد واليه المشهور ان موضوع الكلام هو الوجود  
المطلق والامور العائمة عوارض ذاتية له فيجب ان يكون الشمول المتغير فيها بالنسبة الى الوجود في الشهادة اليه  
التخصيص فكيف يكون تكلف هذا الكلام استاذ الاستاذ في المشهور وعلى ما هو في المعنى بان الاسماء العائمة او  
ذاتية للوجود المطلق ويبنى عليه كلامه في بيان عدم الاستغناء عن الاسماء العائمة ام لا كما استغنى عليه فان مع  
انه يجوز شمول الاسماء العائمة للافراد الموضوع وليرى ان الكلام في المشهور لا يطلق التميز في قول وذلك  
اي شمول الذاتية للثلاثة نهاده فيهم مع ان يترجم ان عنه من يقول بنية الوجود والتخصيص لواجب في اليه  
له ماية لان الذاتية عبارة عما هي موجوده في اليه بوجبه الواجب على تقدير عينية الوجود لان الوجود هو الذي  
به الواجب موجوده في التخصيص ماية فيكون ذاته التي عين الوجود وعين التخصيص في الغاية في تعيينه  
ليقول عنه القائل بان الواجب له ماية فيقارة بوجوده فان عنه من يقول بها اليه ماية بالضم المذكور وجه الدفع قال  
المحقق ان الذاتية تطلق على الامر العقول مع قطع النظر عن الوجود والتخصيص تطلق على السمعين لغير الالهام  
فمن قال بعينية الوجود للواجب لا يقول بانه له ماية لان الذاتية ماية قطع النظر عنها عن الوجود واذا كان الوجود



الوجودية فليقتضى ان ينقطع انظر من ذلك الشخص انما يكون لعدم الابهام واذا كان عين الابهام فكيف يتصور الابهام  
 انهم لان الشخص الذي علمية عن التوحيث اذا كان عينه فلا يسهل للابهام فيه وعليه على تقدير غيرية الوجود والشخص  
 لا يخرج ما يقع انظر من الوجود وتصور الابهام فمع الحجة بوجه كلام الله ثم ما اراد بالابهام معطلة اهل الكلام  
 وبمعنى ما هو بين اراد الله الشيء وهو الامر العقول مع قطع النظر عن الوجود والشخص في فائدة التقيد بقوله  
 عند القائل ظاهره ما معطلة اهل المطلق وهو ما يقع جواب ما هو فيه لا يوجبه الواجب اذ المقول في جواب  
 ما هو لا يكون الا الجنس او النوع او الحد التام والله تعالى خبير عن هذه الامور لمب الله ولشخص قوله عدم المطلق الى  
 سلب الوجود المطلق لا ينف سوا كان خارجيا او ذاهبا عاليا كان او سلبه قوله وبالاستماع ضرورة ما في ضرورة  
 هذا الوجود ضرورة معطلة سوا كان ناشيا عن نفسه او عن غيره او يراو بالاستماع ضرورة ما في ضرورة ما في ضرورة  
 اي فالعدم والاستماع بالعلمين المذكورين ليس من الامور العائمة بحيث يصح له الكلام ان قول الله في هذا اي على  
 تقدير انه لا بد للوجود ان يمتثل للعدم لان الله لا يخلق الا بالعدم والاشياء والوجود الذي  
 والنقص من الامور العائمة ويكون البحث عنها بهما على سبيل التبعية لان المراد بالعدم المذكور فيه عدم المطلق  
 وبالاستماع المذكور فيه ضرورة هذا العدم فيقال من انما ليس من الامور العائمة حتى اذا لوحظ ان ضرورة من افعال الوجود  
 قال الاستدلال الحق قدس هذا الكلام حتى لكن لا يستلزم ان لا يثبت لها في الامور العائمة او يقع البحث عن سبب  
 كما بقوله فان مطلق عدم لا يثبت كونه من الامور العائمة وانما هو من الامور العائمة موضوعات لفهمها كما يستوفى  
 واليحيى في كل يقع عن نفس الموضوع كذا عن انواعه ايضا على ما فصل في مقام فالعدم المطلق والاستماع المطلق انما  
 في الحق لا يثبت لهما من موضوع العلم الذي هو مطلق عدم لان جهة انهما من الامور العائمة انتهى كلامه وعرض عن  
 بحر العلوم دام فوضه بان فيه ما في ان اريد ان نوع من العدم انما ثبت فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد ان نوع من  
 العدم الذي هو السبب السبيل للوجود ورفعه لم يثبت فيه فممكن ان يكون المطلق بهذا المعنى من الامور العائمة على ما في  
 اقول والله التوفيق وبه اذ التوفيق ان مراد الاستدلال الحق كونه نوعا من مطلق عدم ان نوع من العدم الذي هو علم  
 من ان يكون هذا جميع انما الوجود او بعضها ولا يثبت له كونه هذا العدم من الامور العائمة انما في حصول بعضه او  
 ان يثبت له حصول المطلق فاذا استثنى كان من الامور العائمة وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت تركه يثبت المطلق فيقول  
 ان اريد ان نوع من العدم انما ثبت فقد عرفت انه ليس كذلك فيمكن ان يكون المطلق بهذا المعنى من الامور العائمة على ما في  
 يجب لبعض انواعه ان يكون ثابتا في نوعه مطلق عدم الذي هو من الامور العائمة واليحيى كما يكون عن الموضوع  
 كذلك يكون عن نوعه فممكن ان يثبت عنه تطفله واستراو كما قال الاستدلال الحق وهو الحق فاقوله لان ما جعله هذا  
 عن لفظي كونه من الامور العائمة حاصله انما اذ حصل الامور العائمة اي ما يمكن ثبوتها في موضوعها كان ثابتا بالفضل او  
 بالقوة من الامور العائمة انما في الاحوال الثابتة للوجود بالعقل بهما فيكون عدم المطلق والاستماع المطلق من  
 الامور العائمة اذ ثبوتها في موضوعها وان لم يكن بالعقل حال كون موضوعها فيمكن ثبوتها فيكون الوجود من الطرفين  
 فبطلان لعدم لسانها في تقدير حصولها احوال مطلق احوال الوجود من الامور العائمة فيكون الوجود منها وادور عليها بان  
 هذا على التقديرين لا يكون لعدم المطلق والاشياء من الامور العائمة لانها ليس ممكنة الثبوت للوجود في موضوعها

الثبوت



لا يخفى من ان يكون حال وجوده او عدمه فعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وبما الثاني كيف يشاء لم يكن ثبوت  
الشيء لنفسه في ثبوت المثبت لم يستلزم به قلاذ ان معدوما فلا يكون ثابتا فكيف ثبت له شيء آخر والجواب بضمير  
قاعدة التوحيه بغير السبب بان في التوحيه نقول بعد الفرض وقبل في سالبه المحمول فهو لا يخفى عن ضد سلبه الا ان في ثبوت العلم  
من ان يكون في معنى الوجوه ادراكه لم يتفق مع عدم المطلق والاستيعاب وان لم يصحح لان ثبوت المعدوم المطلق في حال  
العدم ما عرفت لكنها يصحح ان لم يصحح في سلبه فيكون له زيادة معدوم وزياد ليس معدوم ما بها واحد وانما كانا مختلفين  
الا كما انه مرتبة الحكم عنه واحد وما ذهب البعض الى ثبوت نهدين المعنويين وغيرهما من المحتويات على طريق الالجاب  
بان معنوياتها هي حاصله في الذين فالثبوت والاستيعاب باعتبارين ليس بتمام او نقول ان المثبت بالذات اما المعنوي  
والعنوانات فلا تترك وجوده في الذين فكيف يحكم عليها بالعدم المطلق والاستيعاب البحث واما ما عرفت عليهم  
بذو العنوانات وهو معدوم لاجل وجوده اصله فكيف يصح ثبوت شيء فالحقون من المتأخرين ذهبوا الى ان القضايا  
المنفردة لهذه المعنويات مواب الى الابد او يلزم ارجاع جميع الوجبات الى الواجب غير وارد او ينفى في المحل  
للموصى به يرجع ارجاعها الى الواجب ونحوها من القضايا اذ لا ضرورة فيها بل يريد عليهم ان السالبة لا بد منها من تصور  
الحكموم عليها حال الحكم والحق من حيث انه محتمل في صورة في الذين ولانه انما يرجع اصلا فكيف سالبه الا ان في كفاية  
التصور فيها بالوضع فانهم فانه دقيق لاجل عقده بانامل التحقيق قوله وانما كان المراد بالعدم المطلق عدم الوجود  
سلب مطلق الوجوده يقع اعم من ان يكون وجودا خارجيا اذ نهيا او عاليا او سافلا وكذا ان يكون المراد بالاستيعاب  
ضرورة هذا عدم ضرورة مطلقة سواء كانت ثابتة عن نفعه او عن غيره او ناسية من الوفا لعدم والاستيعاب بالمتغير  
الذكوريين كونه من الامور العامة اذ كل موجود له عدم بهذا المعنى لان الوجود الخارجي له عدم باعتبار الوجود الذاتي  
وبالعكس قال في الحاشية سلب مطلق الوجود ابي سلب وجوده ولا يخفى ان كل موجود متسلب عنه وجوده بالضرورة  
انتهى هذه الحاشية غير محتاجة الى التوضيح ويرد عليهم ان اريد بمطلق العدم سلب مطلق الوجود بان يكون الوجود سلبا  
عن شيء كذا السلب بسببه فهو وانما كان ملا للثبوت او الاشئين لكن لا ينفع في الامور الواتمة لانه من الاحكام  
وهذا العدم المذكور ليس منها اذ الاحوال ما يثبت للشيء وهو ثابت لم وان اريد به السلب العدولي فهو وانما كان  
من الامور العامة ومن احوال الشيء لكن ينفى فيه بالتحقيق قوله الثاني الا ان في المتبادر اذ مقتضاه ان هذا العدم  
على ما هو المتبادر من الاستقصاء بالمعنى لا يكون من الامور الواتمة لوجوده في غير الموجود وانقسم مع ان السلب العدولي  
انما يوجد في الموجود اذ في ثبوت السلب والنبوت مطلقا لا يكون بدون الوجود فافضض بالمعنى فلم يصح الاستقصاء  
وعدم الاستقصاء انما يتحقق على تقدير السلب بسببه وهو غير مفيد منها قوله الا ان في المتبادر اذ مقتضاه  
من قوله فبما من الامور العامة حاصله ان مطلق العدم وكذا الاستيعاب من الامور الواتمة الا اذ قيل ان الامور  
العامة ما يتحقق بالمعنى اى الموجود وليتجرز عنهم اذ لو تحقق بما لا يتحقق بنفسه بدار من عدم اختصاصها به  
بحيث يوجد في جميع اقسام المقسم ويتحقق في كل واحد فاذ كان المتبادر اختصاص الامور العامة بالموجود  
والعدم والاستيعاب بهذا المعنى فيوجدان في غيره وهو المعدوم المطلق فلا يخفى ان به فلا يكونان من الامور الواتمة  
على ما يتبادر ومن توحيها واما قيل ان هذا العدم لوجوده في الموجود وهو المعدوم فيحكم عليهم بهذا العدم والحكموم عليهم



٨  
والحكم عليه لا بد ان يكون موجودا فيلزم وجود العدم فنرفع بما ذهب اليه بعض المتأخرين من ان الحكم  
بعدم الطبيعة المتصورة وصدق العدم باعتبار استقارها وتوقفها على نفس الامر فالحكم عليهم هو العدمية  
وهم على ما باعتبار عدم تحققها في ذاتها فلم يلزم كون الوجود معدوما واذ انكرت ما سبق انفا علمت  
وغير من استقامت قوله لكن يحجج الاشكال انه حاصل ان المتبادر وان كان يحجج العدم من الامور العائمة كما هو  
مرادك لكن يستلزم محذورا وهو خروج ما هو من الامور العائمة بالاتفاق عنها وهو الاشكال اذ الاشكال الثاني  
وهو سلب ضرورة احد الطرفين ليشتمل الوجود غيره اذ الاستماع لصديق عليها مطلوب عنهم ضرورة احد الطرفين  
وهو الوجود لان الاستماع عبارة عن ضرورة العدم فكان الوجود ليس بطوري وبها هو الاشكال الا انهم وكذا الاشكال  
الخاص بوجوده غير الوجود وهو العدم الممكن اذ وجوده وعدمه ليس بطوري وبها هو الاشكال الخاص فالاشكال  
مطلقا فيتحقق بالوجود والوجود الاول في التفتيح والعدم والثاني في العدم الممكن واذ انكرت في الامور العائمة  
بعدم الاختصاص في حق فان قلت امكان العدم الممكن قائم بما دهم وهي موجودة فلا يتبادر عن الوجود قلت  
ان الاشكال على نوعين ذاتي واستعدادي والقائم بالعادة انما هو بالمتن الثاني وما الذي هو عبارة عن سلب ضرورة  
والعدم سلبا محضا فهو ليس بقائم في العادة والكلام فيه فان قلت ان الامور العائمة من الاحوال والاشكال بهذا  
المتن ليس من الاحوال العارضة فكيف يصح عده من الامور العائمة قلت ان الاشكال اعتبر فيه جهة الحقيقة ومعه  
رابط فالامر العام هو الوجود الثابت بالاشكال وهو من الاحوال قطعاً والقول بكون الاشكال امرا عاما على  
المساحة ويرجع النقص لاخره الوجود بالاشكال بان من الامور العائمة مع انه ليس من الاحوال المحققة بالوجود  
اذ الحكمه الموجبة لا تستدعي وجود الموضوع بالفعل على ما هو المشهور وان اعتبر انه محمول ثابت يستدعي وجود الموضوع  
فتقول كيف الوجود الوضعي له لان القضية حقيقية تقديرية فلا يتحقق في الوجود فاشترط في وجوب النقض في النتيجة  
فانهم فان قلت ان المتبادر بما يتحقق بالوجود ما يكون من احوال الوجود محال كونه موجودا وانه المتبادر في  
اذ الوصف العنوي لا يعبر عنه بالتبوت فيخرج العدم والاستماع لعدم كونها من احوال الوجود محال كونه موجودا في الثاني  
لوجوده بخلاف الاشكال فانه لا ينافي في مضامين احوال الوجود محال كونه موجودا فلا بد من النقض في وجه فانه داخل  
في الخارج قلت الكلام سهيا على ما يستعمل في محاورات الحكمي وفالمتن المذكور وان كان محال لكن لا دلالة عليه في  
خريف الحكمي فالعدم والاستماع والاشكال في عدم الاختصاص بالمعنى هو ان النقض محال قوله الا ان ثبت اه استثناء  
عن الخرج معناه يلزم خروج الاشكال الا ان ثبت ان كل ممكن موجود وان لم يكن وجوده في الخارج ولا في ذاته  
بل في الاذنان العاليه والعقول المجردة فمع تقدير نبوت كل ممكن موجود وان لم يكن وجوده في الخارج ولا في ذاته  
بل في الاذنان العاليه والعقول المجردة لا يكون المحذور ممكن معدوما مطلقا ولا يوجد غير الموجود فانخص بالوجود فلم  
على اعتبار ومن الامور العائمة فان قلت ان المتكلمين يذكرون الاذنان العاليه فكيف يتم هذا الكلام على ظهوره قلت  
الحقون منهم لا يذكرون ما على ان المراد بالاذنان العاليه ما يشمل الوجود في ذاته والعلل فيها عليهم على السبيل  
ولكن ان نقول سلمنا المطلق الاذنان على الواجب ما يحتمل لكن المتكلمين لم يميزوا كون علم البارئ في علمه  
ولا ينفع في هذا المقام على هذا السار المحل بقوله الا ان ثبت قوله لم يمكن ان نقول ان العلم به اه اشارة الى وجه  
ان لو ثبت العدم من الامور العائمة وعدهم كلفهم البحث عنهم فاعلم ان الاحوال المحمودة عنها راجعة الى الالهية



او الجبر والوضوح هما الحائزتان التي من ثباتها وجودها الخارجي في الاول ان يكون لازم موضوع ومنه الثاني ما هو موضوع والى  
من حيث هي ليست مرتبة لنفسها الوجود فيجب سلب الوجود عنها من حيث هي في هذه المرتبة لصديق الوجود والاشارة  
سواء كانت الحائز جبرية او غير جبرية اذ هما سلب الوجود ولا شك في سلب الوجود عن الحائز سلبا بسيطا فيستلزم الوجود  
والاشارة للجبر والوضوح معارضي الاور الواسعة فالمرتبة الحائز كما سلب عنها الوجود في مرتبة نفسها كسلب  
سلب الوجود اليه عنها وفي هذه المرتبة يجوز ارتفاع التقيضين معني لان الوجود والعدم ليسا معارضين للحائز في هذه  
المرتبة فكيف لصديق العدم فلا يكون من الاور الواسعة فليست تحقق العدم على نحو في الاول ان يكون ثابتا للشيء  
لانه المحدد له والثاني ان يكون متحققا معني السلب البسيط وان كان الوجود اذ اعلم بالحائز الجبر والوضوح في هذه  
المرتبة يكون سلب الوجود سلبا بسيطا ويتحقق في ضمن العدم اليه واعترض عليه استاد الاستاذ قد بان الاور الواسعة  
ما يكون احوال الوجود بما هو موجود لان الموضوع لهذا الفن ونحو العدم حال الحائز من حيث هي في انتهى قال الاستاذ  
الحق قد بان الكلام بهنالك العدم العارض الذي ينافي الوجود العارض فانه المبحوث في الفن واما العدم بحسب  
فهو يصدق الاكثار وينتسب للمكانات حال كونها موجودة اليه كما ان الاتصال ينتسب لها كذا وبالجملة الكلام في العدم  
الذي هو تقيض الوجود العارض وينتسب للديناميكية المحركة بالغير الى العلم واما العدم في مرتبة الحائز فهو لا يستند الى  
العلم بل يستند الى الحائزيات الاكثارية بالنظر الى ذاتها فانها انتهت الى كلام الحق واعترض على استاد الاستاذ  
بانه لو سلم ان الموضوع الموجود كما ذهب اليه البعض لكن الحائز الملوحة عنها الوجود ولهذا السبب موجودة مطلقا ولا  
ان يوضع حقيقة الوجود في هذا الموضوع فيغيب غايته السقوط لان مدار الكلام على طرح غير واحد بان الاور الواسعة ما يكون  
احوال الوجود بما هو موجود والمحي المحقق صريح في العدم قال من رتبته حائز موضوعات في الاور الواسعة  
اوضاع ذاتية لموضوع ما فيه الطبيعة اى الموجود من حيث هو موجود وكون الحائز موجودا لا يملكه واذا حقيقت الوجود  
وان لم يجب جعله في هذا الموضوع لكن اخذ في هذا البحث فزوي مرتبة الحائز التي سلب عنها الوجود والمكانات  
موجودة في الخارج لكن لا صلاح من هذه الحقيقة واستجب عن قول الاستاذ المحقق ان الكلام بهنالك العدم  
العارض له بان من اين علم ان الكلام في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر الكلام في العدم المطلق ليس في لان التقابل  
بالوجود بهنالك بحسب الظاهر على ان المراد بالعدم مقابل الوجود والمبحث في الفن انما هو الوجود العارض فالكلام  
انما يكون في العدم الذي ينافي الوجود لا المطلق اذ العدم بالذات حاله حال الاكثار عارض للوجود حال كونه موجودا  
ولا يستند الى العلم وليس تقيض الوجود بل كجابه ويتقدم عليه فقد اوردوا التقدمات الخمسة المشهورة فانهم ولا تسرع  
قولهم فلهذا حاصل ان هذا السلب كان عبارة عن سلب الوجود عن مرتبة الحائز وهذا السلب ليس عن شيء فليكون  
عدا رابعا لا عددا في نفسه والكلام في الثاني لان المبحث عن الوجود الواسعة لا الاول اذ هو عبارة عن النسبة في النسبة  
وليس مقابل الوجود المبحث عن كون من الاور الواسعة الى حلة للجبر والوضوح لا يستلزم كون العدم الذي كلامنا فيه هنا  
قوله والجواب انه حاصل ان عدم الشيء في نفسه قوة الائمة السببية معني انه على غير الائمة وكذا الوجود والمقابل  
لهذا العدم في قوة الموصية المحصلة معني انه على غير الائمة فلهذا العدم اى سلب الوجود عن الحائز والكان رابعا  
في العنوان ليس التغير في مرتبة الحائز لانه ليس فيه الرابطة المعنوية المعبرة عن مرتبة الحائز في العلم هذا هو ان  
بحسب المحكي عنه وسائر الجواب على هذا الذي كان مناط الاتصال على عدم بحسب الحائز قال في حاشية الحاشية



خاصية الى شيئة المطابق والى غير في الهليات البسيطة وجود شيء في نفسه وعدمه في نفسه كما ان في الهليات  
الركبة وجود الشيء بغيره وسلبه عنه زيد معدوم وزيد ليس بوجوده متقاربان بحسب الحكمية ومتحدان بحسب الكل في غير ذلك  
يتغير انه لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبته وان يكون موجودا متمتعا بالوجود والباطل قائم لا تلك  
ان الحكمية في الاول ما موجبته في الثانية متمتعة بالوجود والباطل والكان الى غير فيها وجود الشيء في نفسه  
وعدمه انتهى حاصله ان كل ما تقسم بسيطة وهو ما يطلب به تقدير وجود الشيء في نفسه والثاني مركب وهو ما  
به تقدير وجود شيء على صفة لقولنا بل زيد عالم فاطماني بالفتح والى عنه في الهلية البسيطة لقولنا بل زيد  
موجود بل زيد معدوم وجوده في نفسه وعدمه ككذلك بخلاف الركبة فان المطابق والى عنه فيها وجود الشيء في  
غيره وهو زائد او سلبه عنه زيد معدوم وزيد ليس بوجوده والكان متقاربان بحسب الحكمية اذ الاول في مرتبة الحكم  
موجبة والثانية سالبة لكنها بحسب الحكمية متحدان لان الحكمية فيها معدوم زيد في نفسه فقلت ان زيدا  
ليس بوجوده ان اريد به سلب الوجود عن زيد فيكون من لوازم الهلية المركبة او سلب الشيء عن الشيء وان اريد  
انتفاءه في نفسه كان سلب الهلية البسيطة وكذا زيد معدوم ان اريد بثبوت العدم لزيد كان موجبة من الهلية المركبة  
وان اريد انتفاءه في نفسه كان سالبة من الهلية فالحكمية في الاول سلب الشيء عن الشيء او سلبه في نفسه وفي الثاني  
ثبوت الشيء في نفسه او سلبه في نفسه ولا تلك انهما متقاربان فكيف في الثاني وما يجب الحكمية مطلقا قلت الحكمية  
فقط لا في الايجاب مطلقا هو ثبوت امر لا مر السلب انتفاء امر عن امر بان يكون نفس الشيء الثبوت او الانتفاء  
نسبة حكمية ايجابية او سلبية ولا يقتضي هذا الثبوت والسلب الحكمية بل لا بد من ان يكون الموضوع بحيث لا يتغير  
حكم بانه المحول او لا فالحكمية متغيرة للحكمي عنه لاعتبار النسبة في مرتبة الحكمية وانه في الحكمية في زيد معدوم زيد  
ليس بوجوده واحد هو انتفاء زيد في نفسه كما في زيد بوجوده هو ثبوت زيد في نفسه لا في سلب المطابقة بين  
الحكمية والى عنه لان زيد معدوم موجبته والى عنه سالبة لانا نقول ان اريد بالمطابقة انه لا بد من الحكمية من تحقق  
الحكمية ولا ذلك في تحقق الحكمية في زيد معدوم وهو عدمه في نفسه بحيث لا يصح الحكمية لقولنا زيد معدوم وان  
اريد انه لا بد فيها من الاتحاد في الايجاب السلب فهو اول الكلام فالقول بان الموجبة حكمية عن ثبوت الشيء في نفسه  
مخصص بما لم يكن محولا لعدم ما اذا كان المحول هو العدم فليس حكمية عن ثبوت الشيء في نفسه مخصص بما لم يكن محولا  
العدم فالحكمية زيد معدوم وزيد ليس بوجوده الحكمية قوله وبهذا يظهر اجماعنا ذكر من التوافق بين الحكمية والى عنه  
في القضية بان زيد معدوم موجبته بحسب الحكمية وزيد ليس بوجوده سالبة بحسب الحكمية لكن الحكمية فيها واحد  
وهو عدم زيد في نفسه فظهر ان احكام الحكمية لا يجرى على الحكمية فلا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم  
موجبة الى مرتبة الحكمية ومن ذهب الى كونها سالبة نظر الى عدمه في نفسه في مرتبة الحكمية ومن ان حال الحكمية  
لكم انهما متقاربان وكذا ان يكون زيد موجودا متمتعا بالوجود والباطل اذ الوجود والباطل فيه ظاهر لعدم تحصيل القضية  
بدون هذا الوجود ومنها انه نظر الى مرتبة الحكمية في نفسه وهو ثبوت الشيء في نفسه ولا ريب فيه انه هو عبارة عن ثبوت



لكن في نعم ان مرتبة الحكاية اليهم كذا فقال لعدم اشتماله على الربط مع انه ليس كذلك لان احكامها متعارضة لا يجوز  
اجراء حال احدها على الاخر فاندفع الوهمان العارضان لبعض شراحي التجريد من ان زيد موجود في نفس على الوجود  
الرابط بل هو مرتبة بنفسه وزيد معدوم ليس بوجوبه بل دال على النسبة سلبية اذ الوجود لا يخلو عن عدم الشيء نفسه  
وعدم الشيء غيره والاول محمول وانما الثاني رابط وعلى كلا التقديرين يكون النسبة سلبية في زيد معدوم وان  
كان محمولا لكن ليس على النسبة السلبية وجه الاندفاع ما علمت من ان زيد معدوم وزيد ليس بوجوده متعارفان محجب  
الحكاية وسمي ان محجب الحكاية اولها اعتد المحجب الحكاية وكان الدليل اليهم مستقلا على النسبة السلبية كالشأن فلم يصح  
قول المتوهم والادل محمول اذ علم انه لا تقدير يكون المحجب الوجود كانه الثاني لا الوجود وسببا ما ثبت كثرة ان  
الاطلاق عليها فارجح الى حكاية كمال العلوم اذ هو منه قوله ثم التقدم مطلقا اهـ اي الا من الذاتي والزمان ليس من  
الامور الحادثة لا خصوصية به التقدم بالواجب عند اهل الحق اي المتكلمين اذ عند الحكماء العقل الشرة والافلاک  
قد عرفت فلم يخفى التقدم مطلقا عندهم بالواجب قلنا فلهذا اقتيد بقوله عند اهل الحق والمتكلمون لا يمتثلون عن اطلاق القول  
الزمان على الواجب قلنا اذ هو عندهم هو الوجود المتميز لا عند الزمان الى الزمان في جانب الماضي بحيث لا يكون  
بالعدم واذ كان العالم عندهم قابلية حاوذا زمانيا فلم يكن من الممكنات قدما زمانيا فالجواب هو الموضوع للذات بها  
من الممكن كيف يكونان قدمين فلم يبق الا الواجب كما هو قديم والتقدم مطلقا اي الذاتي ولا زمانيا فحقق بعضهم  
عالم كان القديم الزمان ما يكون الزمان في الزمان في جانب الماضي فلا بد من كون هذا الزمان قدما ولا كيف يكون  
ما فيه قدما فالزمان من الممكنات من اقسام الممكن اذ هو عبارة عن العلم المنفصل عن الزمان كان القديم متكاملا في الواجب  
والوحي فصار من الامور العائمة فلت ما ذكرتم من معنى الزمان هو من علم الفلاسفة اذ عندهم امر موجود واما عند الحكماء  
فهو امر موجود غير متناه في جانب الماضي فليس هو موجودا فيكون قدما قال الاستاذ الحق ثم نعم اعلم ان مطلق التقدم  
على واقع الحكاية لا شك في كونه من الامور العائمة لان التقدم الذاتي يوجب الواجب كما هو الزمان لذلك هو موجودا  
فصورنا مثله دهي من الجوهركذا الوحي للادوات السارية فيها اليها واما البحث عن التقدم الذاتي في الامور العائمة  
فلا بد من التمسك بمطلق التقدم والعلوم كما بحث عن الموضوعات كذا عن الواجبات قلنا قوله ومن اثبت الصفات  
المتناهية اهـ هذا دفعه فدل مقدار وهو ان قال بزيادة الصفات في الواجب قلنا هو من الممكنات فيجب ان يقول  
بان التقدم من الامور العائمة اذ الصفات عرض ولا شك انها قد عرفت التقدم بوجوب الواجب كما هو الادوات وهي صفات  
جل شأنه وفار من الامور العائمة لوجوده فاقسم الموجود الواجب والوحي وبم الدفع ان ما ثبت الصفات الزائدة لا يقول  
بوضعها اذ الوحي من قسم الممكن الحادثة والصفات قد عرفت بجاوثة فلا يكون او اضافا او وعلينا بان الصفات  
لا يخفى ان يكون واجبا بالذات او ممكن والاول به اي المطلق لا يضاف الى الزمومات السارية كما فاعلم  
اشياء موجودة باجودا من والاول به لا يضاف الى المحل المقوم فتعين انما هو المطلق الا ان لم لا يعلق عليها  
الادوات في افعالهم لكن لا يجزى نقول لانهم في اقتضائهم الحقائق لا يعتمدون على الاطلاق فمفكر ذلك ان يقول

من



ان تقول ان الوضو عندهم قسم من الحوادث وهذا قد معلق بغيره لان الكلام بهما في الاصطلاح لا في الحقيقة  
وقالوا انها واحده الشئ لانهما في حقيقة واحدة فاما لا يلزم تعدد الواجب في القدر له فليس يجب ان يكون  
ذات متعددة واجبة وقد يراجع وقد يجب علم بان الصفات احوال لا موجودة ولا معدومة فلا يكون عرضا اذ هو  
من اقسام الموجود قالوا في الجواب انهم قد اصابوا في ما قلنا ان هذا القول مناقض لما سبق من المحل في جواب النقض على تعريف  
الامور العائمة بان الصفات السبعة اذ المحل حكم بوجوب الصفات الزائدة في السابق واخرها من الامور العائمة بانها داخله  
تحت الوضو والامور العائمة بان يكون شاملة للثلاثة ولا يكون داخلها تحتها وبهذا قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول  
بوضوئها فاذا اخذ التعريف المذكور للامور العائمة على مذنب المتكلمين واخرج الصفات الزائدة بكونها داخله تحت الوضو  
فاقول بعدم عرضيتها عندهم ليس الاتساق في قوله فيهم ان المراد به انهم قد اصابوا في ما قلنا في النقض في تعريف الامور العائمة  
بانها ما يشاء من المعنويات ما يشاء من الاطلاق كالامكان العلم او على سبيل التقابل بان يكون مجموع ما يقابلها متساويا لها  
جميعا ويتعلق بكل من يميز المتقابلين عرض على الوجود والعدم حاصل ايراد ان المراد بقول هذا القائل مع باقيها متساوية  
متساوية في هذه الامور مع مقابله واحده جميع المعنويات كما يدل على هذا ايراد قول هذا القائل ويتعلق بكل من يميز المتقابلين  
عرض على اذ لفظ المتقابلين يدل على ان هذا الامر مع مقابله واحده يشمل الجميع واذا كان المراد شموله مع مقابله جميع  
المعنويات يلزم خروج كل من الامكان والوجوب والاشياء من الامور العائمة اذ كل منها مع مقابله الواحد ليس شاملا  
جميع المعنويات لكن الامكان مع الوجوب لا يشمل المتناقضات وكذا الامكان مع الاتساع لا يشمل الوجوب وكذا الوجوب  
مع الامكان او الاتساع والاشياء مع كل واحد منهما غير شاملة للجميع وقيل بهذا اليراد انما يتوجه اذا كان المراد المتقابل الواحد  
كما ذكره المحل وهو يوجب هذا وجها وان كان يكون مرادهم بالتقابل الكثير والاربعية التثنية ليس للآخر ان في الكثير ليس  
بانه اقل مراتب وعليه يرد النقض بالامور المختصة اذ لا يسمي التقابل الذي بينهما وتعلق الوضو العائلي بها يلزم كونها  
من الامور العائمة وعدم التثبت في فهمها رعاية عنها فانها قد يفتقر ذكرها في الامور العائمة فانها في الحقيقة وان اعتبر كل اثنين  
منها متساوية واحدا وليس الوضو العائلي متعلقا به انتهى حاصل دفع وجه مقدر وهو انما خذ كل اثنين من هذه الثلاثة متساوية  
واحدا للثالث مثلا فاذا اوجب والاتساع كليهما مقابله واحده للامكان في الامكان مع مقابله الواحد شامل للجميع  
فلا يرد دفعه بقوله فليس الوضو العائلي متعلقا به بغيره مطلقا المقابل لا يكتفي بل لا بد من تعلق الوضو العائلي بهذا المقابل  
واذا اضمحجح الاثنين واحدا ليس الوضو العائلي متعلقا به فلا فائدة في اعتبار الاثنين واحدا وقيد المقابل بالواحد  
لرفع النقض بالامور التي منه فان الاحوال الخمسة لكل من الواجب في الجبر مع احوال الاثنين شاملة للجميع فليس كونها عائمة  
فاذا قيد بالواحد انفع النقض فان احوال كل واحد منهما مع احوال الاثنين لا يشمل الجميع فخرج احوال  
الامر متساوية فائدة قيد تعلق الوضو العائلي بالمقابلين اخرج ما سمي بالامور العائمة منها اذ لو لم يقيد به يلزم ان يكون  
سائر المعنويات من الامور العائمة لان كل مفهوم مع تقضيته شمل الجميع كالقيام مع الارتفاع في ذلك فاذا قيد به خرج  
سائر المعنويات سوى الامور العائمة فان بعضها لا يتعلق الوضو العائلي ولا يقضيته كالقيام وتقييده بالوضو متعلق  
به الوضو العائلي ولا يتعلق بتقييده كعدم اطلاق والاشياء مع تقضيته ما في الوضو العائلي متعلق بها ككونها متساوية في  
العلاقات بخلاف تقضيتهما فانه لا يجب عليه اصلا فلهذا فائدة تقييده في الامور والمعنويات الموجودة ولا يلزم ان

لا يكون العلية والعلولية وغيرهما من الامور الالهية المذكورة لاسيما لكن النقص بالاستيعاب غير مرقع فانهم قالوا في المسئلة  
المراد ما اعتبر في الوقت فهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنفرد في الاربعة وافضل من المطلقة المبينة فلا يخل بالوجوب الاساسي  
طرد حيث لا يقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا واما ان لم يكن اصطلاحا ولا بالحوال المختصة للمعنى المتشبه  
ولابالحوال المختصة بالآخرين على فان بينهما والكانت مبينة او هي لفظة لكن لم يعتبر بينهما تقابل لا في الوجود ولا اصطلاحا  
فما لم انتهى قوله وهو اعم اى التقابل الزمنى اعم من التقابل الاصطلاحي اذ الاول عبارة عن نوعية الوقت ومقابلان  
بذكر احدهما في مقابلته الآخر كالوجود والعدم والتقدم والمقعد والتأخر وغيره اوبان يكون اثنان اثنين عن الاجتماع  
في محل لزمانها او عرضي لا معارض في هذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي الذي هو عبارة عن عدم الاجتماع بالذات  
في ذات واحدة من جهة واحدة زمان واحد وهذا المنفرد في الاربعة المتقدمة والتفاهت والعدم والمطلقة والواجب  
والسلب في المقابلة ان امان يكونا وجوديين او لا في الوجود اما ان يعقل احدهما بدون الآخر فهو الاول او لا يعقل  
الابالقياس لا الآخر فهو الثاني وما اشنا اذا كان احدهما سببا في سببه امان سببا في الوجود قالوا في كالمعنى البصر اوله  
كالان واللدان في قول الرابع قوله وافضل من المبينة عبارة عن عدم الاجتماع في الصدق مما لا يكون وهو اعم من ذكر  
احدهما في مقابلته الآخر مع الاحوال المختصة بالآخرين ومن عدم اجتماعهما في كل الذات او بالوحد مطلقا والمبينة يوجب  
في الاحوال المختصة باحد الثمة ومع عدم وجود التقابل الوحي فيها وحاصل هذه الخاتمة الجواب عن اصل الاشكال الذي  
اورده المحقق الشوا بان تعريف الامور الالهية ما يكون مع مقابلتها سلبا للجميع بخلاف ما بان المراد بالتقابل بينهما المعنى  
المصطلح المنفرد في الاربعة كما عرفت او مطلقا المبينة في الوجود لا يلزم خروج الاشكال والوجوب من التوحيث اذ ليس  
مقابلين لقب من الاربعة اذ الامكان عبارة عن سبب ضرورة التعريف والوجوب سلبا في ذاته فاجاب عن  
ومقابل كل منهما بهذا المعنى الالهي والالهي والالهي لا يتوحيث به اذ لا يتوحيث به اثبات العقائد الدينية لتعلقها  
قريباً بالوجود اذ لا يصح القول بان احدهما بالمعنى المذكور مع مقابلته سلبا للجميع فخرج من الامور الالهية وعلى الثاني يلزم دخول  
جميع الامور الخالصة في الامور الالهية لان بينهما مطلقا المبينة اذ احدهما لا يصدق على الآخر وهذا هو المبينة المطلقة وتوحيث  
بكل منهما فرض علمي ليعا كونهما من مقادير النقص فالاحوال المختصة بواحد من الثمة مع مقابلتها في وجه المختصة بالآخرين  
ليتم جميع الموجودات لتعلقها بفرض علمي فصار من الامور الالهية مع اثبات كذا في التوحيث المذكور في ما هو اصل  
جواب الحجة انما هي ان كانت واما ان يكون المراد بالتقابل التقابل الوحي فمفاه ان يكون مجموع مقابلته الوحي سلبا  
لجميع فالوجوب والالهي وان لم يكن بينهما تقابل اصطلاحا لكن بينهما تقابل في معنى وهو المراد بهما في معنى التوحيث  
والامور التي هي خربت عنها عدم التقابل الزمنى بينهما فالتعبير عن كون الموقف بالكره حيث يصدق على  
كل ما يصدق عليه الموقف بالفتح حاصل ان يكون معاني عن دخول الاعيان فيه والعكس كسره وحاصل ان يكون حاصرا  
جميع الموقف فاستقضى الضرر يكون بغير الموقف في الموقف بالكره واستقضى العكس بغير ما هو فيه فلم يمكن  
الوجوب والالهي تقابل اصطلاحا في تعريف الامور الالهية مع التماس افرادنا فيهم فخرج ما هو من افراد الوقت  
منه واما الاشكال بالعكس فانه قول الحق فلا يخل بالوجوب بالاستيعاب فردا وكذا قوله الثاني وبالامور المختصة  
عكس اذ الاستقضى بها على اذ الامور التي هي ليست من الامور الالهية لكن يلزم وضوحها فيها فقلت ليس المراد

افراد



المراد منها بالرد والعكس المنفصل الاصطلاحي لهما بل المنفصل القوي وهو الشمول وعدم فتح قول المنفصل لا يشمل بالوجوب  
والاستثناء طردا أي شمولاً لأنه إذا اريد بالتقابل الوفي فالوجوب مع مقابله الوفي شامل للجميع فله الشكال وكذلك  
بالأور المختصة لعدم الشمول للاثبات والثبات بين هذه الأمور مماثلة ونحو القصة لكن ليس بينهما اتفاق بل طردا ولا اصطلاح  
والمقارنة للأور العامة مماثلة من مع مقابله الوفي قوله فتماما إشارة إلى أن البعض من الأمور الخاصة بقوله تحقق  
التقابل الوفي بينهما إذ هو كإحدى عبارات عن ذكر أحد ثمانية مقابله الآخر وكون الشئيين اثنين عن الاجتماع في محل  
لذا الثبات والامتناع والاشكال أن الأمور الخاصة بذلك أحد ثمانية مقابله الآخر كما جردت والقدم المحققين بالوجوب  
والملك عند أهل الحق وإنما اثبتت من اجتماعها لأمراض وهو خصوصيتها بما يخصها وذلك ظاهر فافهم قال في حاشيته  
اللازمي أيضا لا يقال بين الوجوب المطلق والوجوب باليزيدي الاشكال الذاتي وكذا بين الاستثناء المطلق والاستثناء  
باليزيدي فيلزم خروج انتهى الظاهر من قوله والبيان، وأما بالنظر إلى عدم التقابل كما كان المذكور أو لا بالنظر إلى  
عدم الشمول ومن جعلها من تنتم إلى هذه المذكورة سابقا لقوله وإن اعتبر كل اثنين مقابلا واحدا فقد خالف الظاهر  
فالحاصل أنه لا يقال بين الوجوب المطلق والوجوب الزيدي وبني الاشكال وكذا التقابل بين الاستثناء المطلق والوجوب  
وبني الاشكال وكذا لا يقال بين الاستثناء المطلق واليزيدي وبني الاشكال الذاتي والمنفصل مطلقا التقابل اصطلاحيا  
كان أو غيرا أو غير مطلقا المباني في الوجود فاذ لم يكن التقابل بينهما فكيف يصدق على الاشكال أن مع مقابله شامل  
لجميع ولا ينافي نفسه فيشمل ثم في الاشكال لا يكون شاملا للجميع لأن نفسه لا يعقابه أو ليس له مقابل لئلا يمتنع في  
الأور العامة وفي بعض النسخ فيلزم خروجها وبذلك يخرج من ظاهره لأن المعين وبما سمي لأنه لا يقال بين الوجوب  
والاستثناء وبين الاشكال وغيرهما لا يصح أن يكون مقابله فلم يكن للاشكال مقابل أصلا فيلزم خروج من التوفيق كما خرجت  
فخرج لزم من خروج مبتدأ كغيره وأما على تقدير ثباته كانه النسخة الأخرى فيكون معناه  
أنه لا يقال بين الوجوب الاستثناء وبين الاشكال وغير الاشكال لا يصح لكونه مقابلا لكل منهما فكيف يصدق على كل منهما  
أن مع مقابله يشمل الجميع أو ليس التقابل أصلا يخرج الوجوب الاستثناء والاشكال من الأمور العامة فخرج وجه ثبات  
الغير لكن الخبر غريب لأنه ظاهر لأن كل واحد من الوجوب الاستثناء مقابل للآخر أيضا وإنما بالاعتين الاثنين شيئا  
جميع المفهومات قال الأستاذ المحقق قدس سره في حاشيته يمكن أن يقال أن الاشكال العام لا شك أنه كونه من الأمور العامة  
شبهه جميع المفهومات على الإطلاق وأما الاشكال الخاص فبالإيجاز عنه فمن الأمور العامة لأنه نوع من العام والعبث  
كما يقع من الموصوف كذا يقع من نوع أيضا كالمركب المخلص عن الوجوب الذاتي والاستثناء الذاتي فإن الأول  
نوع من الوجوب المطلق (أن من الوجوب الذاتي والوجوب باليزيدي والملك أن شاملا لجميع الموجودات قال الشيخ لم يجب  
لم يوجد بل جميع المفهومات أو الخاصة بالوجوب العام من وجود أو وجوب لعدم فإن قيل من المفهومات بل هي عين  
وكذلك الاستثناء فإن مطلقا لا يثبت في قوله جميع المفهومات أو ما بين مفهوم الأول استثناء من وجود والاستثناء الذاتي  
فكان نوعا من مطلق الاستثناء فيجوز عنه في الأمور التي هي فافهم قوله في إشارة إلى أنه في قول المصنف أو قد

صحة

اورونا كلامي ذلك اي ما يخص بواجب من باب فلم يبق الا الامور المستكنة فلا بد لها من باب عليها اشار الى  
ان الامور العائمة محمولات الى كل الامور الخائفة وجه الاشارة ان ظاهر كلام المصنف ان اراد الامور العائمة بباب عليها  
كايراد الامور التي هي من الوجود والامور الخائفة محمولات الى كل ما فيها فليس من ان الامور العائمة التي تقع محمولات  
الى كل ما يقع محمولات الى كل ما فيها فكانت الامور العائمة مشتقة لان الحمل المعبر الى كل ما يقع بالحوادث  
ما يكون بدون ذوقه المبادي للصلح محل الملاحظة اذ لا محل الا بالاشفاق فلا يكون الامور العائمة الواقعة محمولات  
الى كل ما يقع بالحوادث المبادي في موضع المحقق من هذا الكلام الاخر ارضى المصنف بانهم بانهم فهم من كلامه ان الامور التي هي مشتقات من الوجود  
ليست كالمبادي المبادي ايها ولكن القول ان الامور التي هي قد تكون موضوعات ايضا فلا يلزم من تحصيل حال الامور العائمة  
باني من عدم وقوعها موضوعات احد والبعيد يلزم من التمثيل ان يكون مماثلة في جميع الاحوال بخلاف ان يكون التمثيل  
في اراد الامور التي هي بباب عليها لانه امور اخرى وايضا اذا اتصل الكلام بوجوده صهيحة فارجع الى الوجه اعلى  
ليتوضح الاخر ارضى عليهم فليس من ان المحصلين ومن وجوه صحة ما قال الاستدلال المحقق قدس سره ان الاحوال الخائفة كاحوال  
الواجب تامة احوال نظرية يمكن ان يطلب ثبوتها بالبرهان لكون الواجب تامة احوال فانه قضية نظرية ليس لان يقع صفة  
من مسائل الفقه وكذا اسرار الاحوال التي هي يمكن ان يطلب ثبوتها لموضوعاتها بالبرهان وانهم مستغن عن ربح العلم فانهم في العلم  
يتعلق بها بان يحمل تلك الاحوال محمولات القضية النظرية ثبوتها وطلبها بالبرهان واما الامور العائمة كالمكان والوجود  
والشخص فيجب ان يثبت ثبوتها بالبرهان لا تسمى ان قولنا الاشياء موجودة وصحة قضية مباديهم للصلح ان يتعلق  
الوضع العلم بها وان حمل مسألة من مسائل الفقه اذ البرهانية لا يكون مسألة العلم اذ كذا حال اسرار الامور التي هي فاذا  
ثبوت نفسه ذاتها لموضوعاتها بالبرهان فلا يتعلق بالبحث فيها طرق المحولية بل بعد التبع والفهم فليكن بعض الامور  
الذاتية اللدقيقة لها نظر نظرية قابلة للبحث مثل البرهانية والاشراك الزيادة للوجود وغير ذلك فلم يتعلق الوضع العلم  
بالامور العائمة الا بان يحمل الموضوعات فيها وينتسب اليها تلك العوارض الذاتية النظرية واذا تقريرنا فنقول ان مراد  
المصنف ان كلامه الامور الخائفة اذ قد اورنا ما بهما على وجه يتعلق الوضع العلم بها فلم يبق الا الامور العائمة فاوردنا  
في بابها ونها هو المراد من كلام المصنف واخر ارضى المحقق بانهم يكون موضوع الامور العائمة محمولات الى كل ما يقع بالحوادث  
لا يخفى اه حاصله ان يلزم مما يشير اليه كلام المصنف من كون الامور العائمة محمولات الى كل ما يكون موضوع في الامور التي هي  
وهو الامور التي هي محمولات الى كل ما في الامور الخائفة بانهم يلزم كون موضوع الفقه محمول لا يلزم ان يكون موضوع العلم لا يكون  
محمول لكن قال في الحاشية ليس بقدره الاخر ارضى فانه جائز لا بأس بانهم في الفقه لا يكون محمول لا يخفى ليس اعترافا  
بل بيان الواقع ولا بأس بكون الموضوع محمول وقد منع عليه الاستدلال المحقق قدس سره بان موضوع الفقه لا بد ان يكون موضوع  
والحمل مختلف ذلك بل يكون محمول لا يلزم بالبرهان او التفسير في موضوع فليس كيف يكون ثبوتها وطلبها في العلم  
والعلوم دام في موضع هذا التفسير ان الموضوعات اذ كانت متكررة ويكون كل منها عارضا لغيره من الموضوعات فانه  
يقع محمولات الى كل ما في الاعراض ذاتية وهذا كان موضوع المصنف المعلق فان بعض الموضوعات الذاتية اعراض ذاتية لبعضها



فيكون محمولاً على يقع موضوعه السائل كل بعينه لا يحتاج امر وعارض لا رعاى أو كما على فيقع محمولاً ولا وجوداً  
 امر عام وعارض لا رعاى أو كما على الطبع فيقع محمولاً لا ستة تكون الكلي موضوعاً وكذا في مع ان في موضوعات  
 هذا النوع محمولاً لا يمكن التولية من حيث الموضوعية اقول وبالله التوفيق ان الكلام على فيقع اشارة الى ان الامور  
 محمولات السائل به ظاهرة يدل على ان الامور الائمة يقع محمولات مسائل فيها كالمى صحتها او لم يكن قوله لا يقع اعراضها  
 بل تجزئاً فصاعداً ان كون موضوعي عن الامور الائمة محمولاً عنها لا باس به ولا يقع انه في عن الامور الائمة بحيث  
 عن احوالها الثانية بما لا يترك الزيادة والسلبه ان ستة للوجود مثلاً عن ذواتها وشبهها يترك كيف يقع وقوعها  
 محمولات على فيها ولا يلزم ان يكون المحول هو الموضوع وان مع ان يقع محمولات مسائل عن احوالها بحيث عن بعض  
 المعقولات الثانية العارضة لبعض احوالها حيث انه معقول ثالث عارض للمعقولات الثانية الواقعة موضوعاً للمعقول  
 لا على ذاتها المعقولات الثانية لم يقع محمولات السائل بل المحول هو المعقول الثالث المنفصل فموضوع الفهم يقع محمولاً  
 وكذا الوجود والكان عارضاً للكلي الطبع محمولاً لا مسائله يكون الكلي موضوعاً فيها لكن ليس محمولاً في الامور الائمة  
 اذ لا يبحث فيها الا على احوال الوجود ومن حيث ان من عوارض الكلي الطبع فالتسليم باق كما كان والا فلا يقال  
 البعض من ان هذا ينبغي على ارجاء مسائل الفهم لا مسائل العلم بالذات بل العلم بالشهور مسائلهم بان قولهم الوجود لا يمتنع  
 لان الممكن موجود ووجوده لا يمكن طاعة الاجماع في خيفة فنقول في بعض المواضع ان المراد بمحمولات السائل هو العوارض  
 الذاتية اذ من ذاتها يقع محمولاً لان سببها مسائل موجودة وهي محمولاتنا اذ لم يحل الامور الائمة على الموجودى حيث  
 هو موجود فقط وانما حصلت موضوعات في الواجبات وحلت اوضاعها الذاتية عليها وهذا الواقع ما قلناه صائبة الى سبب  
 الى هذا الفهم مع العلم الكلي والفلسفة الاوسا ومن فنون ما بعد الطبيعة وقد تفرقة موضوعها ان موضوعات السائل  
 قد تكون اوضاعاً ذاتية لموضوع العلم وموضوعات في الامور الائمة من هذه القبيل فانه اوضاع ذاتية لموضوع العلم بالذات  
 اى الموجود ومن حيث هو موجود وكذا في سماع الطبع الذي هو من فنون العلم الطبع موضوعات مسائل من احوالها  
 والكان والوضع والجهة ولها اوضاع ذاتية لموضوع العلم الطبع اى الجسم الطبع من حيث هو جسم طبع انتهى فظهر  
 من هذه الحاشية ان موضوعات مسائل باب الامور الائمة هي نفسها اوضاع ذاتية لموضوع العلم الالهى وهو المراد بقول  
 المحقق لا باس يكون موضوعي الفهم محمولات السائل اى عوارض ذاتية لموضوع العلم ذو كبره الوقوع ولكن ان نقول ان  
 لفظ المحول اذا أطلق بدون الاضافة فارادة الوضو الذاتي على لا باس بها وانما اذا اطلق مع الاضافة كما وقع في هذا  
 المقام فلا يخفى عن بعد قوله والحق ان العبادى والمستغاث اشارة الى دفع تخصيص الامور الائمة بالمستغاث كما مضاه  
 للمحقق الدواني في سلم ان العبادى والمستغاث كالوجود والموجود والكان والممكن كليهما موضوعات اذ العبادى  
 من السائل اى موضوعه ترفع الامور الائمة فمن اذ اوصفت بالاختصاص بوجوه الاقسام الثلثة او الاثنين او مطلقاً  
 عرفت بما يتناول الثلثة او الاثنين مطلق المحل اى ويكون محمولاً على ما يتناول سواها كان باطل لحواله الى ما لا يتناول  
 ولا يختص بالاول فيستلزم العبادى ايع لكونها محمولات بالمستغاث نعم العبادى من لفظ المحل بالحوالة لعمري ليس

في الاصل عارض

موضوعات التوليف وبما هو في التوليف فالتوليف مطلق المحل كالمحل للمواظاة والاستحقاق فالجواب على ما هو في مواظاة تفصيل  
على ما يخص فظهر ان المبادي والمستقبات كلاهما امور عامة فالتوليف ان الحكمه باعتماده على احوال الموجودات التي راجعت الى المبادي  
ليست موجودة في الخارج فكيف يكون الامور العامة المحمودة عنها حكمه قلت ان الامور العامة انما هي اشياء ذات وجودات  
المبادي والمستقبات كلاهما شيان في عدم وجودهما في الخارج فلا فرق بينهما فيخرج احدهما دون الآخر لا في ان المستقبات والامور  
انتمانية لكنها موجودة لوجودها في انتمانها والوجود في الخارج اعلم من ان يكون موجودهم بنفسهم فثبت انتمانهم لاننا نقول  
ان المبادي هي التي موجودها بهذا الوجود الواسع وما يجب ان يحتمل الامر من ادها صلا انما يجب ان يحتمل في الامور العامة يحتمل  
المبادي والمستقبات فلا محذور على المبادي على ما هو الظاهر ولا على المستقبات كما ذهب اليه البعض كلاهما امور عارضة قال  
الاستاذ قدس سره قوله وما يجب ان يحتمل الامر من ثم فان المسائل المذكورة في هذا الفن كلها راجعة الى المبادي والارجاع على  
المحولات فكيف لا يحتمل المقام فان الامور العامة التي هي اراض ذاتية لموضوعي هذه العلوم موضوعات لفن الامور العامة  
فلا يصح ان يدل وكيف لا يصح ان يدل لموضوعي الفن بحيث لا يصح ان يدل لموضوعي الموضوعات انتهى والطاهر الاول اي المبادي  
او موضوعات فن الامور العامة نفس المبادي لقولهم الوجود زائد والامكان في ذلك ويبقى البعض وجه الظهور بان  
يشتمل على شيئين نفس مفهوم الصيغة الموضوع بها المستحق ومفهوم المبدأ والاول لا يبحث عنه في الحكمه لتعلق البحث به  
في علم اللغة فانه في الامور العامة فيكون موجودا عنده فظهر ان الامور العامة هي المبادي وبما ينبغي ان يكون عليه من  
ذكر المبادي لا يدل على ارادتها لان كثير ايمان المبادي ويراد بها المستقبات وجه الدفع ظاهر مما ذكرنا من عدم صلاحية مفهوم  
صيغة المستحق للمبحث في الحكمه بل هو من وظائف اللغة وقد يقال بان الامور العامة من العوارض الله صفة لموضوع العلم فاذا  
محولات مسلمة يكون مستقبات وانما في الامور العامة هي موضوعات لهذا الفن فلا يجب كونها صنفه بل هي مبادي كالمبادي  
وارجاعها الى المستقبات كلف لا لزورة داعية اليه فالامور العامة مبادي وموضوعات لغتها وثبت في هذا الفن الاراض  
الذاتية لما هو في قال انها محولات والكانات في اللفظ موضوعات وادل قولهم الوجود زائد الى ان المحل موجود بل هو زائد  
فقد ضل سوار السبل اذا المسائل بالطلب بالبرهان لا يكون الانتمانية وثبتت الامور العامة للمبدأ ريد ان يكون حكمه  
محمودة عنها والايضا تدوين البدليات فان قلت ثبوت الامور العامة والكانات يوجب ان ثبوتها مع عوارضها انتمانية  
او ثبوت الوجود والوجود يوجب ان ثبوت الوجود مع قيد الزيادة لزم والمبحث في الامور العامة انما هو مع هذا  
القيد لا المطلق قلت الزيادة انما هي صفة الذات للوجود وجوبها للوجود بل هو بطلان الوجود فاذا دسوا اليه في مواظاة  
الوجود وهي ثابتة للوجود ومن عوارضه فصار البحث من عوارضه هو الموضوع حقيقة وان المحل في اللفظ فانه قوله وجب  
السوق يدل على الثاني اذ على كون الامور العامة مستقبات كعارة صاحب بعائنه الحكمه فانه فسر ما المستقبات اذ قال  
في النكاح والجنس في الواحد والكثر لم يقل في الوحدة والكثره وكذا البعض عبارة التي هي كالتحقيق فظهر حقيقة في دليل  
انتمانك الوجود بان مفهوم عدم واحد فله لم يكن مفهوم الوجود واليه واحد ليعمل الخلف العقاب في الوجود والعدم  
قال المحقق انه لا بد من ان يكون في القديم لا يخفى ان يفتق الوجود هو الوجود وهو اعلم من عدمه لغيره على ذات زيد



[illegible]

ان السوال للمقدّم بحسب تقديمها على ما بحث الاورد التامة وتقديم ذكر الموضعات على الواضع ليس لي اوج فكيف يجب  
 تقديم بالتمثيل على التقسيم العيان فلا يصح قوله يجب تقديمها فاستار المحل لانهم هذا الاوراض لم يولدوا الاوله حاصل ان  
 المراد بالوجوب الاولوية فصار معناه الاول ان يترك تقسيم العلوم الى موضوعات فلا تقسم من الاولوية في مقدمتها  
 قال في الحاشية انما اراد ان في عبارة اسم الوجوب بمعنى الاولوية واصنافه التقسيم للعلوم انما هي التي  
 المقسم وقوله الى موضوعاتها بالي تفسيرية لا بالي الحارة انتهى حاصل هذه الحاشية دفع اليراد من الاول ما اورض ان قول  
 المؤلف انما هو دليل وجوب التقديم كما هو الظاهر من عبارته ولا يصح دلالته اذ لا يشترط بعد الوجوب كما عرفت وانما ينبت  
 الاولوية واليراد ان في ان قول التقسيم للعلوم الى موضوعاتها وكذا قوله في قسمته العلوم غير صحيح اذ المقسم من العلوم  
 وهو مفرد لا تعدد فيه اصلا والتعدد انما هو في المقسم فكيف يصح قسمته للعلوم نعم لو قال تقاسيم العلوم ليعلم ويبان دفع  
 الاول ان الوجوب لمع الاولوية ولا في الاولوية تقدم ذكر الموضوعات من حيث هي موضوعات على الواضع وانما كان دفع  
 الثاني فبان المراد بالعلوم الاقسام وقوله الى الموضوعات تفسير العلوم فمعناه ان العلوم هي الموضوعات وقوله  
 لفظ الى قبل الموضوعات ليس رتبة بل رتبة تفسير وهو اي بالالف والياء والعقائدية لا باللام فالنقسم النسخة معناه ان  
 الى الاقسام لا الى القسم الذي هو العلوم المفرد وذكر المقسم من موضوعاته انما يقسم العلوم الى العلوم التي هي موضوعات  
 لا موضوعات وانما اعطى الى الاقسام لمزيد اهتمام بها لا لاجل ما يجتهد في هذا الفن عن احوال موضوعاتها العامة وتفسير الاقسام  
 بالمعلومات ان الكمال الات ربي يتلوه بولائها وانما تحققت بنفسها فلا كمال في علم يتحقق العلم بها فمع اليراد منها انما هي  
 على النسخة لتجديدها لفظ اي التفسيرية واعلى الترتيب الى ليست فيها اي التفسيرية بل الى الحارة فلا بد من اليراد  
 بهذا التوجيه لان مدخل الى هي الاقسام والعلوم يكون مستقرا فمردود التوجيه ما قبل من ان لا يكون مع المقسم  
 باعتبار حال المضاف كما يكون نتيجة المضاف اليه باعتبار حال المضاف كما دفع قوله في باب قوسين او ادنى فانه في الاصل  
 قاي قوس على ما في الصحيح فالنقسم الى المعلومات كانت تقسيمات فجميع المعلومات بحسبها كما في قوسين بحسب قيمة القاب  
 المضاف الى القوس وما قبل من انه قياس على السمت مدفوع بان القياس المعنى في النسخة هو ان يقاس على اللفظ الموضوع  
 في النسخة مع لفظ اذ يوجد فيه ذلك ويحي ان هذا اللفظ اعم من ان لا يكون لفظ المراد منه موضوعا في العنبر لغيره في النسخة  
 اليه فمذ القياس باطل وانما يخفى في فهم كل بل فاصل التوجيه المذكور ان المضاف والمضاف اليه لغيره احد مما هو  
 الاذ كما يحذف احدهما ويقام الاخر مقامه كذا ينبغي حال احدهما من الغنية والجمع للذكر كانه الآية العنبرية ونه اجمروا ولا  
 في الحاشية انما هي القياس في غير ما قلنا في الحاشية ان لا يتركوا سماع الارباعات لكن لا بد من سماع الواضع من  
 انهم يطلقون السبب المسبب بالكس وان لم يسمع انهم يطلقون العنبر بالخطا بالكس وانما هي المضاف اليه بالمضاف  
 لم يسمع من الرب فهو نوع اخر لا يقاس على النوع الحار اليه نذكر في كسب الزبدي اذ في النوع ليس من جنسيات هذه الاولوية  
 فكيف يصح التوجيه المذكور قلنا لا علم من الآية حال الغنية ومن مضاف والمضاف اليه مرة الاخرى فاذا اجمعنا  
 المضاف اليه بحسب قيمة المضاف ويقاس بالخطا في مرة الاخرى حال الجمع فلهذا في هذا القياس في ذلك ان قول في الغنية  
 والجمع نوعان متباينان لا يقع قياس احدهما على الاخر وما يسميه في الغنية لا ينبغي وضعه في النوع فبما في الآية العنبرية  
 التسمية فكيف يقاس عليه النوع الاخر والجمع ومرة الاخرى للوجوب معتمدا على احوال المضاف على المضاف اليه فلهذا



وقد يقال في التوضيح ان ههنا تقسيمين لتقسيم العلوم القسم وتقسيم قسم وهي التي معلومات فايراد المقسم على بالنظر  
للتقسيم الاول م صحيح وفيه حاجتنا بالعلوم واما فوضه العوالم ان التي لتوفيات المعلومات حسبية والطبيعة بالذات قوله ولا  
ثم كون العبادي اذ هي من تقسيم المعلومات الى الموجودات والاورا لانه وجه التوهم ان ما يقسم اليها العلوم فهو موجود في الوجود  
بالوجود والعدم والوجود لا يكون عين العارض فالوجود والعدم لا يكونان في الاورا لانه وما لم يكونا منها لم يست  
مما استنفات رتبة ودرجة فعلم ان سائر المستقات التي هي الموجودات لا يكون من الاورا لانه فالاورا لانه لا يكون  
الالطبادي وجه ارتفاع التوهم ان المستقات فهي ليست وارتفاع الاورا لانه ولم يقل بدخولها احد واما معلوم المستقات  
فهو من عوارض المصادقات وفارست من العوارض كالطبادي فالمستقات والطبادي كلاهما من احوال الاله واما المستقات على  
التقسيم مصداق المستقات بمفهوماته فرفع التامود ذات الاورا لانه لا يعينها وليس كقول سائر العلوم بل كذا اي ما  
من شأنه ان يعلم هذا التفسير ليس للدخال بالاعتقال العلم بالعلم اذ هو داخل بعينه فانه علم الله تعالى وعلوم معلوم يقبل  
بل لتوافق ما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء لقوله فيما بعد فقالوا ما يمكن ان يعلم فانه سائر العلوم ههنا ما يمكن ان يعلم لتوافق  
تقسيم العلوم فيما بعد فمفهوم العلم ليس بالاعتقال فانه لا يشترط في هذا القول وضع توهم من ثبوتهم ان التفسير لا يدخل  
ما يتعلق به العلم بالعلم في الوجود والعدم اذ هو لم يقسم بدرجة منها مع انه معناه فادروا عليه بان التقسيم ليس معلوم ان  
فقط بل اعلم ان ان يكون معلوما ان القوى العلية او القوة وعلوم الله تعالى معلوم بالفعل ولا يخفى ان لو لم يوجد وادعوا  
لان القوم للفقهاء الذين للتفصيل عليهم ارفع في الآية الى هذا السادس لان علم الباري تعالى يتعلق بجميع الاشياء وكلها معلومة  
له وليس فيه حصة القوة لمفسر هذا الادخال في القوة وجه الرفع ما علمت من تقرير قول الحجة من ان هذا التفسير للموافقة  
لما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء بالدخال ما يتوهم ليرد الاربعة فقلت ما الدليل على ان هذا التفسير للموافقة فقلت  
سوق كلام الحكماء على ان التعادلات بين الحكماء بالنظر الى هذا التقسيم واما المقسم فهو احد الالام بين التعادلات  
بينها الذي ان علم الحكماء بحيث فيهم في احوال العبد ومعلوم بقدر القام البشرية (والمعلومات التي هي في نسبة لا يمكن  
الاعراض بها بحيث عنها ومعلوم العبد كله ليس بالفعل فانه سائر ما في شأنه ان يعلم كما وقع في العلم فاما يمكن ان يعلم في العلم  
في تقسيم الحكماء لانا نقول دعوى التخصيص لا يقبل العقل السليم بلا حجة وكون معلومات الله تعالى في نسبة لا ينافي في الاطمة  
على سبيل الاجمال وهذا القدر يكفي والدور كما يحيط على سبيل الاجمال بحيث لا يذعن به منها وقال السوفي في هذا التفسير  
للتفسير على ان المعلومات ليست بمعرفة الوجود والعدم حتى لو فرض عدم تعلق العلم بان الوجود ومجرد الوجود  
معدوما فلو داروا بالعلم العلم بوجهه اذ يحتمل ان يكون دفعه في قدر بان العلم حقيقة انما هو العلم بالعدم والمعلوم لانه  
به فلا يشتمل العلوم فكيف هم تقسيم اليه وجه الرفع ان المراد بالعلم ههنا علم من العلم بالعدم والعدم بالوجود والعدم وان  
لم يكن له كنه لشيء له وجه وبذلك هذه الارادة قول المصنف في تقسيم الحكماء ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار ما فقلت الوجه ما يكون مرة  
لذي الوجود والمعلوم لا وجود له اصلا وهو ليس بالحققة فكيف يستلزم الوجود فقلت ليعنون الذي يتوهم بوجه هذه الالعدم  
كاجزاء المتفكرين او ثمرات الباري فانه الصفات من درجة المعلومات فيمكن تصورنا بهذه الوجود قوله عدم العبد على  
الوجودي اذ هي عدم الترتيب الذي فيه عدم وجوده لا يكون لم يخفى على الوجودي الذي ليس فيه عدم وهو ما يكون لم يخفى

ولم يمسك الله لانه نزل الى تقدم العدم على الوجود او عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء لا بالانطق لانهم قالوا  
لقد علم العالم ان ليس عدم كل العالم مقدا على وجوده اذ العقول الباقية من العوالم افرقا بين العدم مع كلياتها والذات فجوز العدم  
حسبها والذات والكان محسوبا بالنظر الى العلم وسابق بالزمان عند الحكماء لانهم قالوا ان بالحدوث الزماني للعالم فيكون  
معدوما في زمان وموجودا في زمان آخر فظهر سبقية العدم على الوجود اما سبقية الوجود عن العدم فمذاهب كثيرة بالذات  
عبارة عن الحدوث الزماني والسبقية بالزمان عبارة عن الحدوث الزماني قال في الحاشية العدم مقدم على جميع الممكنات  
بحسب الذات مقدومة بعينها بحسب الزمان اي عند الحكماء وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند الحكماء فان العالم عندهم  
حادث والحدوث في غير الحدوث الزماني عندهم انتهى حاصله ان العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب الذات فقط سواء كان  
موجودا او ماوية اذ كلياتها بالذات في تقدمها واما الملايات سوى الافلاك والحدوث اليومي مثلا فلقد مرها تقدم زمني في  
على وجودها اذ هي كانت معدومة في زمان سابق على وجودها واما في غيرهما ولا وجود لها في غير زمانها فاحصا مرها موجودة في زمان  
اخر حاصل الوجود في زمان متأخر عن زمان العدم فلقد مرها تقدم ذاتي وزماني على وجودها والذات عند الحكماء ليس المتقدم  
واحد هو التقدم الزماني لعدم على الوجود اذ كل العالم حادث ذاتي لوجوده بعد العدم والحدوث في غير الحدوث الزماني اذ ليس  
عندهم شيء من الممكنات يكون قديما بالزمان لانهم ينكرون العقول على الترتيب الذي يبين الى ان قالوا ان صفاته تعالى  
غيره عندهم والعالم ما سوى الله تعالى فيكون من العالم دينا قديمة فكيف يكون كل العالم حادثا بالحدوث الزماني عندهم فقلت المراد  
بالعالم ما سوى الله تعالى وصفاته اذ الصفات من لوازم الذات فهي اقدم من جارية الذات لانه انما تسبق الذات فكل ما سوى  
الله تعالى وصفاته حادث زمني عند الحكماء قوله وذلك اي التحقيق التسبيح بان يكون الوجود اسلم في الوجود في ذاته الشئ  
الواسط في الوجود ما يكون واسط في ثبوت افراض الشئ بان يكون واسط هو ذا حقيقة بهذا الارض وذا الواسط محال  
لا يثبت له الارض في نفس الامر لا في الشئ فاما واسط ثبوت الواسط في السها لكن السيفية هو ذاته الحركة حقيقة وهي متحركة اذ  
ليس للجبال سكون اصله في نفس الامر انما هو قاعه فيها وسكن في نفس الامر وثبتت الحركة السيفية الى جالسها بالجبال واسط  
في الثبوت ما يكون واسط في ثبوت الارض الشئ بان يكون ذوالواسط والواسط كلاما متصفا بهذا الارض في نفس الامر  
كركته اليد لكركته المتصفا فاني اليد المتصفا كلاما متحركا في نفس الامر وكركته لواسط كركته الاول او يكون ذوالواسط متحركا  
للعارض وان لم يكن الواسط متحركا لم كالصياح ليصبح الثوب فانه واسط ثبوت الصبح للثوب الصبح عارض للثوب ليس  
عارض لواسط وهو الصياح فالمراد بالعوض في قولك لئلا يملك تحقيقه بقاء اي بواسط الزمان بان يكون الوجود واسط في  
الوجود بحيث يكون الوجود واسط في الثبوت بان يكون الشئ في تحقق في نفس الامر ويكون في تحقيقه تابع للثوب وكلياتها يكون  
متحقق في نفس الامر والاداعي وان كان المراد الواسط في الثبوت يلزم ان يكون الاحوال احوالا لان الارض لا تكون واسط  
لم تحقق في نفس الامر وتحقيقه تابع لتحقيق محله ولذا وصفت الموضع في الاحوال صارت احوالا فانما تعقت ان قولك لئلا يملك تحقيقه  
ارادة الواسط في الثبوت لصحة قولك لئلا يملك تحقيقه كون الاداعي احوالا فليعلم ان يقول يلزم كون الاداعي احوالا مع  
قال بالعكس وانما يلزم هذا اذ لان قولك لئلا يملك تحقيقه كون الاداعي احوالا وليس الكلام فيه قلت معطوف الى التسبيح في لزوم  
مسألة الواسط في الحال وعينية العدل لئلا يملك تحقيقه كون الاداعي احوالا في تحت الاحوال كما يظهر من ارجوع



[illegible]

فقد اريد به ان يخرج السلب باعتبار الالتفات وهو كما ترى اللهم الا ان يقال لعل معناه يخرج السلب الذي يتوقف بالوجود  
مع غير الوجود على هذا الالتفات فلو صح ان ذلك هو هذا اللفظ وجب نفي الوجود بان هذا المقام مقام التقسيم فدخل احد القسمين  
في الآخر غير معزاة انما يلزم الف اذا كان المقام مقام التوقيف او لا بد من اخرج ماعدا السلب عن التوقيف وعدم صدق  
غيره فدخل ما هو ليس منه غيره واذا لم يكن توقيفا فلا اقرار ولكن ان تقول ان المقصود من التقسيم للاتام المختلفة يخرج  
احدا عن الآخر فلا بد من كل قسم من قسميه من اقسامه او لا يوجد توقيف لكل قسم من الاقسام بل من هذا القسم  
بل من الاقسام بخلاف التوقيف فانهم يستدلون فيه ان يكون جامعوا لما فيهم قوله ثم لا يخفى انه انما ايراد اخرج ماعدا  
الى ان بان الحال عندهم ما لا يتحقق مع اى بواسطة ايزواست في الوجود ولا يخفى ان الوجود حال عندهم فيكون قيامه بالوجود  
اولا وبالذات وفيه ما يتاخر بالوجود وهو غير محمول لان السلب لا يوصف نفسه ولا يعترف بغيره في الوجود وبقي نفسه بان يبين ان  
الوجود وجوده عارض وليس نفسه بل بخلافه وروى في هذا الوجود للوجود بواسطة الوجود فلا يكون بواسطة الوجود  
الوجودي اذا عارض في بواسطة الوجود فيكون متوقفا اصله بالذات ولا باعتبار لان الالتفات فيها انما يكون  
على سبيل المجاز كما مر واد اذا اعتبر بين الوجود ونفسه تفرقت عن نفسه بواسطة الوجود صار الوجود متوقفا  
العارض للوجود وهو نفس الوجود والعارض بواسطة الوجود هو بخلافه فلم يبق بواسطة الوجود في الوجود فيلحق شرط وهو ان العارض  
فلا يصدق على ما في الحال فخرج منه انه داخل فيه فانفسق التوقيف على ما روي عليه بان ان كان المراد لعدم التعدد عددا  
الوجودي فمحمول على لا يفرق ولا يلزم ان يكون الوجود علة في نفسه لان العلة تسببه وبنفسه بعد الوجود وان كان بعد الوجود  
لان الوكعة من حيث عودتها للجانب في الوكعة من حيث عودتها للسببية وذلك ان اختيار الشئ اذ لا بواسطة الوجود  
العارض يكون ثانيا للواسطة وانما ثبت في اذها الا بالحي زواله عن عارضه والقول بان الوكعة من حيث عودتها للجانب في الوكعة  
من حيث عودتها للسببية ليس بشئ اذ الوكعة ليست عارضة هي اصلها وانما كانت السببية ينسب اليها اذ الوكعة  
اصلا فالتفت ان عودتها الى نفسه جائز كانت الكلمات المتكررة المتوحد والوجود فيهم منها كيف يبي سطحا ان عودتها  
الى نفسه فمحمول قلت عودتها الى عاينين الاول ان يكون بين السلب ونفسه تفرقت عن عارضه في الوجود والاطلاق وهو  
مما يكثر رفعه في الوجود ليس محتمل والثاني ان لا يكون بينها تفرقا اصلا وهو محتمل لانها اذ بواسطة الوجود  
عنسب العارض الذي يوصف بواسطة تعينه لا في بواسطة الوجود فلا في الوجود فمحمول عودتها الى نفسه في عودتها تفرقا اصلا  
وهو محتمل وهو المراد بالحق لا مطلقا فانهم قال استدل الاستاد واعلم ان المقبرة الى عند القائلين بكونه حقه الوجود  
والصفة عندهم تابع انتر احيائه وفيه القدر يكفي للحياة وكون بواسطة الوجود على ما يبي عليه الصانع الى الية فليس لازم  
فانه لم يفهم من كلامهم القائلين بالخال بواسطة الوجود كذا باعتبار البعض الزائدة الى الية على خلاف ما يفهمه واصطلاحهم  
بل الخد اب لغت بعبارة الوجود صفة تابعة انتر اعاض الموصوف فاهو كيفية كونه جملا انتهى وادفع الاستدلال فيحقق  
في حاشيته بان لا يخفى عليك ان الحال عند القائلين به يكون صفة وجوده ولا يكون موجودا او لا معدوما عينة الوجود بالوجود  
كما يوصف للجواهر والاخرى بل هو من انتر اعاض من الوجود والخيالي فالوجود بالذات يوصف للذات بدون مفهوم الانتر اعاض



لاشترط ان يكون معدوماً بل يمكن ان يكون متساوياً مع الموجودات بل من الممكن ان يكون معدوماً وهو الخافض لتحقيق الواقع <sup>بشكل</sup>  
حيث ان المعدومات العرفية ونزاهة اولى من الوجود في الحال عند الفاعلين به ولهذا القدر تم قبول التوفيق  
بالوجود ومع تحقيقه يتبع ليس في الحقيقة من الاستدلال في الوجود بان يكون الفاعل راضياً بالذات لمصلحة وثانياً بالوجود  
لذلك ان المتكلمين لا يتصور تحقيق التبع بهذا الوجه بل المبدأ في الوجود ان الحال عندهم يكون من انشائها في الوجود  
ليكون موجوداً بالذات وتنتج عنه هذا الفاعل من تحقيق التبع في الوجود ايضاً فانه مأخوذ من الوجود منتزعي عنه  
ان الفاعل التبع في الوجود الاحوال هو بهذا القدر فقط اعني ان يكون المتحقق التبع من انشاء اعيانها وتحقيقها  
بالذات ومعه الخافض والانتزاع دليل على صلاحه عليهم الخ من الاستدلال في الوجود فانه يقر بأنهم بهذا الفاعل  
المتحقق بالوجود متحقق فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
الاشياء لم يكن وجودها في الوجود بنفس الامر في الانتزاعات فانه اجنبي بالنسبة اليها وعلى الاول مع النسبة ليس  
الا لوجود في الوجود بل في الوجود فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
الامر من دون اعتبار معتبر واختراجه فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
الموجود في الوجود ان تحقق الموصوف وجوده لا من سبب الاوصاف المنتزعة بل من كونها ليس المراد بذلك الفاعل  
الوجود في الوجود فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
بل المراد به الموجود الحقيقة الذي هو انتزاع الوجود في الوجود وبالحال يكون من الوجود في الوجود  
بالوجود الحقيقة اولاً ولا يكون نفس الحقيقة وبغيرها يكون متساوياً الى المصدر الذي كلاً من حقيقة وذلك لا يقتضي الى  
الشيء بنفسه بل في الوجود فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
لكنهم قد وافقوا في الوجود فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
العدد من معدومته اشارة الى ان هذا القيد للبيان اي لبيان التوفيق وتوحيده لا يخرج اي للفرق بين التوفيق والعدد  
لذلك ان يخرج به صفة المعدوم ويخرج القيد للمعدوم في الحقيقة فانه يظهر انه للبيان والكان مستلزماً للعدد في الوجود  
به وجه الاشارة انه محل خروج صفة المعدوم بانها معدومة ولم يخلل بانها صفة المعدوم فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف  
ولو كان هذا القيد ايضا لازماً لغيره يظهر ان هذا القيد للبيان وقد اوضحنا من الانتزاع في الذات وصفات المعدومات  
لا يكون الاستدلال في الوجود فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
لنفس الفاعل في هذا القيد للانتزاع في الوجود فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
لذلك ان يخرج به صفة المعدوم بالقيود للبيان فاعلمت وجوده وتحقيقه اما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالوجود ولا ينسب الى الاوصاف  
انتهى محمول ان القيد للعدد وهو صفة وثانياً موجود لحض البيان والتوفيق لان ما يخرج بها من الذات وصفات  
المعدومات يخرج بغيره ايضا بالقيد للفرق بين الوجود والمعدوم اذ الذات للوجود والمعدوم فلا يخلو  
البيان ليس بوجوده وصفات المعدومات معدومة يخرج بقوله للمعدوم وهذا ان القيد للفرق بين الوجود  
قوله ولا اى وان لم يكن الاولان لحض البيان بل للفرق بل لم يكن كون القيد ثانياً وهو موجود لخواص صفة المعدوم

بالقيود الاخرى والاعتمادية فان صفاتهم معدومة فالتفت ان القيد من الاولين مساويان في كونها محقق البيان  
تقدير كونها للذات في كل واحد من هاتين الخصائص اللغوية بالذات فقلت وجه التخصيص في اللفظ التوقيفي من ان يكون  
مميزا للخصائص كما هو السليح الظاهر واذ لم يكونا محقق البيان فلا بد من كون الاول على ما هو السليح للبيان فيكونان مميزين للذات  
في عدم تقدير الذات لهما والذات من مميزاته الفصل في تقدير الذات في الاعيان بالذات لا بد من كون القيد الثاني للذات  
كون الاول هو ان قيد الاخر كما في القيد الاول لا يكون لغوا او انما ينفرد بالذات فلا يمكن ان يقول يلزم لغوية الذات  
لأن القول يلزم لغوية الاخر اذ لم يكن له فائدة اخرى سوى هذا الاول في ذاته وان كان الاخر مستمدا على فائدة سوى هذا الاول  
وعليه فهو كلف بهذا الاخر فيكون له الصفة الواجبة الى القيد الاول فيلزم قوله وصف الذكر بصفة المعدوم اذ يقع قال اسم يخرج صفة  
المعدوم ولم يدر صفة الحال يخرج من التوقيف ام لا مع انه لا بد من ذكرنا لان ما يدل على انتفاء قيام الوصف بالوصف فمقتضى  
يدل على ان الصفة لا يكون قائمة بالذات في نفسها بل صفة تصدي بذكرنا والذات على انتفاء قيام الوصف بالوصف ان القيام به  
من ان يكون القائم بتجاذبه وخصومه مكان التميز والذات فيكون الاخر متميزا بالذات والوصف تابع في تجزئه  
لحم فلا يكون متميزا بالذات فكيف يكون الشيء قائما به وتباينه تجزئه فلهذا انتفاء قيام الوصف بالوصف في هذا الصفة  
قيام الصفة بالحال لان الحال تابع لوصف وليس له جز بالذات فلو كان الصفة قائمة بالذات لكان تابعه تجزئه به وهو تابع للجزء  
يتبع منه وهذا لا يجري الا في الاور المتميزة بالذات كالاعراض واما التي ليست كذلك كصفات العينية والاحوال عندنا فيقال  
تجزئة كلف تجري بهذا الدليل فيها فلا يصح قول الخبيث ما يدل على انتفاء قيام الوصف بالوصف يدل على قيام الصفة بالحال مطلقا  
الذات يقال هذا القول على تقدير القول بان الاحوال متميزة ولما على هذا ذهب عن القول بعدم تجزئتها فليكن انما في القيام عبارة  
عن التبعية في التجزئة كما يمكن التجزئة الاحوال اصطلاحا يمكن الصفة قائمة لها لعدم وجود معنى القيام فيها ان يبق هذا المعنى قيام  
اعراض في محالها وامسطق القيام فليس قيد التفرقة او صفات البارى كما قال في قوله تعالى لا تدركها الابصار والاعراض  
الحق قائم غايته ما يمكن ان يقال في انتفاء قيام الوصف بالوصف ان الوصف غير مستقل في وجوده تابع للمحل فكيف يصح ان  
يكون محله للجزء ومحملة لوجوده وهذا البيان لو تم لدل على انتفاء قيام الصفة بالحال فانه تابع لما هو قائم به فكيف يتحقق  
الصفة واذ في انتفاء قيام الوصف بالوصف من لزوم اسم لا يفرق مضمون هذا المقام اذ المقصود منها ان ما يدل على انتفاء  
القيام في الوصف تجري في انتفاء الحال ولا يلزم التسمي في الحال اذ تسلسل الموجودات مع وجودها كيزم في الاعراض في  
من الموجودات واما الاحوال ليست من الموجودات فالتسمي فيها لم يمتحج قوله بوجوب الاعراض في ذاته فاصح ان الاعراض  
مع توقيف الحال بالتحقق بالصفات السفلية التي تدل على الذات وذلك مع زوال عيناها ولا يتوهم ارتقائها من نفسها فالتباين  
كما يجوز فيه والوادية بانها محال عندنا في تسمية الموجود والمعدوم والحال ما يكون صفة لوجوده بوجوب مع الغنى عنها ودرجته  
صفة لوجوده وان لا يكون صفة لمعدوم كما يدل عليه لام الاحتقاص وعلى جميع هذا لا بد ان يكون متبوتا بالمعدوم وعدم  
الانفرد بها اجاب السمع ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الحقيقة اذ الوصف يقول ان الاعراض لا تحجب انتفاءها  
الدال على عدم الاحتقاص وناقض لم يتبادر منهم اذ المتبادر منه ان الالام ان لا يكون صفة لمعدوم والصفات السفلية  
صفة له وكذا باجواب الثاني وهو ان الالام بقوله على من ذهب من ان يقل بثبوت المعدوم اذ قال لم ولم يقل بالصفات بالاحوال



يقول

بالاحوال فالاعراض سابقه من اصله اذ يقول المعترض ان الادعاء التوحيدي ان يعم عند كل من  
بالاحوال وهذا لا يعم على جميع المذاهب بل على البعض فقط او من من يقول بثبوت المعدوم والتعاقب بالاحوال مستفيض  
على محالته وعدم وجوده على لؤبي القائلين بالاحوال لا يجدي نفعا نعم لوقوع عن جميع القائلين بالاحوال مطلقا كما  
تخصيص المذهب ومن يذهب لثم الجواب فله ان لا يطالب باليدفعان الاعتراض وسبب نفي الاول بالاول والاول  
بعض المذاهب فجميع المذاهب معناه ان هذا الجواب لا يدفع على مجموع التقديرين الاعتراض كما عرفت انما وانما  
بالاول صلت فنه انه لؤبي المعترض اعترض على المعنى المتبادر لا يدفع لهذا الجواب اذ ليس المتبادر من قوله صفة موجود  
ما قال المحيى صفة لثمة الخلية وانما المتبادر ان لا يكون صفة لثمة كما عرفت فالاعتراض على ان ثبوت المعدوم ظاهر  
او لؤبي الاعتراض على جميع المذاهب مع قطع النظر عن المتبادر فلا يدفع ذلك باننا لم نجعل صفة لثمة من ثبوت  
المعدوم والتعاقب بالاحوال حال المعدوم ليرد بان قوله موجود في مقيد بل يجب القول بان صفة ثابت ولا بد من الاعتراض  
التوحيدي الذي لكسف من قيد مفروض وجود صفة الاضغاض وهو لثمة وان اردت الخلية وانما سبب نفي لم يقبل بالحق  
المعدوم فما قال انه فالاعتراض سابق على لا يدفع الاعتراض لان المعترض يقول عليهم على سبيل الالتزام ان تلك الصفات النفسية  
من الاحوال بالاتفاق معنا ومنكم وتبعف الاستدلال بها بنفسها مرتبة مرتبة من غير صفة الوجود وهو ان رد حال المعدوم  
تقرير الاعتراض بترتيب نفس المية التي هي معادق صلب الوجود متصف بالصفات المذكورة فكيف في عدم انقضاء المعدوم على  
انقضاء بها فابراو اللفظ المفيد لتخصيص التوحيدي بالموجود مفروض اذ ان صفة الوجود في الجملة لا يدفع هذا الاعتراض وقد  
عند الاستدلال المحقق الاول الواصلة اذ في القول على معناه وقال محاصل ان الاعتراض لؤبي على المعنى المتبادر من قوله صفة  
لوجود هو انه صفة له ولا يكون صفة لمعدوم واليقول لؤبي على جميع المذاهب المذكورة من ان المعدوم ثابت الاول على تقدير ثبوت  
يتمف بالاحوال اولاه لا يدفع الاعتراض ومحصل ان يقال ان تعريف الحال يكون صفة لموجود لا يكون موجودة ولا معدومة  
منقوض بالصفات النفسية فان المتبادر من ان يكون صفة لموجود ولا يكون صفة لمعدوم على المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب  
فان القائلين بثبوت المعدوم مع القول بانها ثابت بالاحوال لا يكون الصفات النفسية صفات لموجود بل هي صفات لمعدوم  
قوله نعم انه هذا الشارة الى دفع ماورد في المعامل مرزا جان بان انه اريد بالكون في تعريف الموجود بان ما يكون هو الموجود  
المعنى انهم راف لهم الثبوت فهو وجود المعدوم الممكن ان ثبت في الاعيان اليه فلا يكون التوحيدي حذري اذ الموجود  
ما هو الوجود وهو ما هو الوجود هو عين الموجود فاذا اصر احدنا على ان لا يكون في الموت توقف على الموت في توقف الوجود على ما  
نفسه هذا هو الدور واحتمال كون هذا التوحيدي معقليا انما يصح اذا ثبت الوفاة بالكون من الوجود اذ في اللفظ يكون الموت  
الموت والشهر من الموت والشهرية بالكون من الوجود في الخفاء ولما كان علامة هذا اليراد جارية في التحقيق بالنسبة للموت  
بان انه اريد بالتحقق ما هو المعنى راف وهو الوجود فلا يصح القول بان المتحقق هو ذات المتساو للموجود والمعدوم اذ الموجود  
لا يصح عليه المعدوم وان اريد الثبوت الاشم من الوجود فالقول بان ما لا يتحقق وجودا ثابت لعدمه في ان ما لا يتحقق وجودا  
ان ثبت قبله الدور في عرفت الوجود واحتمال اللفظ فيهما انما يتوقف على ثبوت الوفاة وهو غير ثابت بالدليل في الدور

خاتمة

المحقق الحقن ان لم يكن كلامه في المواد المذكورة لا يقدري على تدقيقها فقال فيهم ثم ابي من قول الله فالعالمون على رايهم  
اما لا تحقق بل في انفسهم اصلا او لا تحقق وهو الثابت ان التحقيق عند المقر له مراد من ثبوت وضع التحقيق والنبوت  
والفعل في موضوع المحقق واحد وكذا الكون مراد من الوجود وعناهما واحد وهما موضوعان للمعنى الواحد وتلخيص اعمدهما  
فقره في الحقيقة وقال الموردين انه لا يبين من الاولية فاجابته بقوله ان التحقيق عندهم اعم من الوجود ومفاد ذلك  
للفظ الشهير فالقوله ان الوجود فيهم العام والخاص مشهور بينهم بخلاف الكون اذ ليس مشهورا من رتبة شهرة الوجود  
فكانت محال الا في اقسامها لفظا ومعنى دون لفظه في مختلف اقسامه والاقوام في بعض الاقسام في الشهرة لفظا  
وفي بعض اقسامه في الشهرة لفظا في اقسامها المعنى وكذا عند بعض يكون اللفظ مشهورا في المعنى وعند بعض آخر لا يكون هذا اللفظ  
مشهورا فيهم بل يكون لفظا في مشهوره في المعنى وبهذا اظهر في التوضيح عدم شهرة المعنيين مما يجوز ان يكون الشهرة  
فيهم من الوجود وعدم الاولية عندهم في المعنيين لا يفرق الا لغير اذ اثبت ان الامر كذلك عند المؤمنين ولا بد من دليل  
فالقوله في ثبوت الثابت بالتحقق يستلزم ترادفها للارادف الثبوت والتحقيق لانه لو لم يردف احداهما بالآخر لكانت ترادف  
المستفيضة يستلزم ترادف المبدئين وكذا حال الكون والوجود قوله موافقا لما قاله في المعقود اه هذا استشهدا على  
في التفسير من المقر له لانه محلي في المعنى قبلهم والخاصة الى هذا الاستشهاد ولما يقول القائل ان ما وماذا في ثبوت  
التفسير من المقر له ويجوز ان يكون اقراسا في المعنى فيتم ما ذكره بدون اتيان فتمت اذ لا يقول انه على ايم وتاين بقول  
شراح المعقود وهو يدل على ثبوت التفسير من المقر له قال في المعقود في حيث الخامس ومنهم من قال في معنى كون المعقود  
ثابت وهم ان المقر له حيث زعموا ان العلم ان يكون في الاعيان في وجوده والاعقود فلا واسطة بينهما باعتبار ان العلم  
الكان لم يحقق في ثبوت ثبوت والافق انتهى هذه العبارة تدل على ان هذا التفسير ليس محلي في العلم بل في زعم المقر له ومنه  
الكلام تام بدون الاستشهاد ايضا لان المحقق في الحقيقة لا يوجب كمال الاحتمال ويحتمل ان يكون هذا التفسير على راي المقر له وان كان  
له ثبوت بالاستشهاد انما هو على راي الاستحسان قوله وادى بقوله لا يخرج في نفسه وبين فائدة خاصة ان في نفسه تحمل المعنيين  
الاول في نفس الامر والثاني في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار رفعه عن العلم الاول اذ حال الاعتبار في الذي لا تحقق له لا بد انما  
ولا بد من راسخ الاجماع في نفس الامر وهو اقراسي محقق في المعنى وعلى الثانية اذ حال ما لا تحقق في شيء ابي باعتبار الوجود في ذاته  
في المعنى المتعقبات قال الاستاذ المحقق في هذا العهد بعد اغان الانتر احيات النفس الالهية عندهم كذا في التحقيق في نقاط  
ودون ان لم يتحقق في ذاتها فانها لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج فان الضرورة في ذاته لا يتصور تحققها في  
المتكلمون فيكون الوجود الذي لا يتصور تحققه في العلم ايضا فاذا حال الانتر احيات الواقعية في المعنى في ذاتها  
لا يعود فلا يصح هو الشئ الاول ابي القول بان معنى كلامه لا يحقق في نفسه ان لا يكون متحققا في نفس الامر وليقصد به اذ حال  
المحقق المتعقبات ذلك ان يقول ان التحقيق البتة مجازي بالنسبة الى ذي الواسطة كما وصفت فلا بد من دخول التحقيق  
بالمتعقبات في المعنى السادس في المعنى فالقوله في الحقيقة على راي من انكر الواسطة لم يلزم بالتحقق في التبع فكيف يصح  
قول المحقق في الثانية اذ حال ما لا يحقق في نفسه في كذا الحجة اذ حاله على تقدير ثبوت اولى ان مثل الواسطة لا يذكر



لا يمكن التحقق القبي مطلقا وانما يكون كونه قسما على قسما من القسمين بل هو داخل في احد القسمين وليس له اسئلة  
فصح ما قال المحقق بل لا يرد قوله واراد بالمختص ما يشتمل على الحقيقة الحقيقية التي لا يتجمل العقل بوجوده ومقابلته للمختص  
الخاص وهو عبارة عن مجموع العادة وان يكون ممكنا بان لا العقل كالجمل من الذهب فانه لا يتجمل العقل نفس العقل فالمراد  
بالمختص قول الشارح وهو ان لا يكون العقل لا يمتنع العقل بالركبات الحياتية فمتنوع عادة وبرهانه ان لا يكون المراد بهما اعم منهما والا  
يلزم ان يكون متعلقا بالمراد والعادة الخفية لا تستلزم عادة من المراد بالمختص العقل المختص بالذات ومقابلته للمختص بالذات  
المختص عن فرد من القوة العقل لا لا وادب افالمختص المراد بالمختص ما يشتمل على الحقيقة الحياتية وبالذات وغيره اي بالمراد الذي لا يرد  
عالم التفرع اصلاح فيخرج ما قيل ان المركبات الحياتية حقيقة عندهم وميت بمقتضى فكيف السوي معنى الخفية والمختص والمختص  
وما يسمى بان المركبات الحياتية والحال ان اجزاها ممكنة لكنها مختصة باعتبار الهيئة التركيبية من غير ما قال وان التركيب لا يتصور  
حال عدمه وان الثابت حال عدمه انما هو السلب لا فالمختص ما يكون امتناعا باعتبار نفسه او باعتبار التركيب من الهيئة مختصا  
وعدم امتناعها باعتبار الوجود او باعتبار التركيب فمختصة ومنفعة فلا تقتربها مع سواة الخفية والمختص ولكن ان القول  
اذ اريد بالمختص المشهور وهو ما يكون عدمه ضروريا كما هو الخارج في غير الخفية اعم من المختص اذ الخفية لا تحقق عدمه اصله وهو اعم من ان  
يكون عدمه تحقيقه ضروريا ولا لا يذهب عليك انه ان اريد بالمختص ما يشتمل الذاتي والغيري فلا يتبعه التقابل بين الخفية والحي  
للمختص وبني ان ثبت اذ العدم واما على قسمه وهو مختص بالمراد فمختص فخال فانه دقيق وبان لا حقيقة قوله ثم لان اشارة  
الى جواب ما استشكل بان الثابت والخفية كلاهما قسمان من العلوم والخفية هو العلوم الذي ليس له تحقق وجوده والثابت هو العلوم  
الذي له تحقق فنفقضي ان هو العلم الذي له تحقق وبما يقع اعم من الذي ليس له تحقق وحاصل الجواب ان لا كان انقض النوبة  
الخفية ونقض الوجود عدمه كان انقض الثابت والخفية ونقض الوجود عدمه لان سببها او ان كانتا فنفقضي فنفقضيها  
التناقض التيقن والمعلوم ليس بظلاله مفهوم هذه المشتقات فلا يكون انقض الثابت العلم الذي له تحقق ولا يكون انقض  
الخفية العلم الذي له تحقق ولا يكون انقض الخفية العلم الذي ليس له تحقق وبما يقع ذلك فلا يلزم المحذور قوله لان  
الاسرار ليس بمشتركة مفهوم المشتق انه بعد ادليل عدم دخول العلم في الثابت والخفية بان العلوم امر خاص والامر العام ليس  
معتبر في مفهوم المشتق فلا يكون العلم بمشتركة اشياء والخفية قال في الحاشية بل العام اليها لا يفرق مفهومه كاشياء في غير المراد  
بعدم اعتبار الخاص في مفهوم المشتق ان العام بمشتركة بل حال العام كالحال الخاص كلاهما ليس بمشتركة مفهوم المشتق اذ لا يفرق  
الموصوف لا عام ولا خاص فلا يكون انقض الثابت الا ان الثابت هو المراد بالخفية دون العلم او اللدائس الذي ليس له تحقق  
قوله وقسمه العلوم له هذا وقع وفي مقدمه ان العلوم تنقسم اليها والمنقسم يكون واغلا في المقسم لانه عبارة عن المقسم فيه  
لا انقسام العلوم واغلا في الاشكال المذكور حاصل الدفع ان اعتبار المقسم المقسم لا يستلزم ان يكون على سبيل الجزئية لانه  
ان يكون على سبيل الرضية فقسمه العلوم اليها لا يقتضي اعتبارها في مفهوم مشققتها حتى يلزم المحذور وما كان في دخول  
المعلومات في اشياء والوجود والمعدم مشايخ اعتبار الذات في المشتقات وعلى العام العلوم اليها ودخل المقسم  
الذات في المقسم الاول بان العلوم امر خاص والذات الحاصلة ليست بمشتركة المشتقات والمعلومات من حيث ذهاب الى اعتبار  
الذات في المشتقات ان الذات مطلقة اعم من ان يكون معلومة او مجهولة فهو كاشياء والخصومة انما يكون عارضا لها في معرفة

المتنوع

محقق المصالح في المنيخ والمعدوم اما بغير الذات التي تلعب عنها الوجود والنبوت وهذا لا يوجب خوفاً ولا ظناً للنبوت  
النائية فما حصل ان القسمة على نوعين قسمه الذاتي الى الواجب وقسمه الى صفاتي الاول ارفع الاول لا بد من دخول القسم  
في صفاتي الا ان مدام في الثانية كقسمه الى الشيء الى الذات فلا يدخل المقسم صفاتي الا ان مدام في الاولى في صفاتي  
الاخرى فانتفع منها بما واذا انتفع المنيخ فارتفع التوهم الذي كان ينبغي عليه لا بد ان القسم من غير ان لا يشترك في عدم  
في الاقسام لا يكون مشتركاً فيها ليعلم القيود البها في بقية الاقسام ان ما انتفع القسمه لا ان القول في القسمه من القيود الى  
في الملازمة والعنوان وانما في اللغز والمعنون فليس بلازم ولكن ان تقول ان المقسم بينهما بيان السبب بين المنيخ والوجود  
الذاتية والوجود باحتمال الاصطلاح كما يدل عليه كلام الشارح ولا شك ان العلوم وافضل من هذه الاقسام كما يظهر بالتقسيم وعدم دخول  
العلوم في صفات الصفات لا نفوقه او ليس المقسم بينهما بيان السبب في وجود صفات الصفات او مقام البحث بل هو بيان  
العلمي متعلق بهذه الصفات الا ان يمنع عن الظهور في التقسيم لا يقتضي دخول المقسم صفاتي الا ان مدام في الاولى ليس الا ان  
ودخول الشرائط الاخرى في دما في العلوم فلا يظهر من التقسيم ويرد على المحكي ان العلوم وان لم يكن واحداً في الاقسام لكن  
لا يشبهه في عدم علمها صدقاً وحياً عندكم وبمستلزم ان يكون في الوجود والعدم تماقضي والمتمم في ان لا يفتقر الى  
الوجود والعدم قد يرتفعان بان لا يكون شيء واحداً تحت العلوم واذا لم يدخل تحت علم ولا يدخل تحت ان لم يكن موجوداً ولا  
فما احرارنا في الصفات والواجب ان مفهوم العلوم لم يدخل في مفهوم الوجود والعدم ففما انظر الى ذاتها لا بد  
ولا يبرر نقصان ذاتها في ايمان عنها واما انظر الى لزوم مفهوم العلوم بمعنى ما يمكن ان يعلم يلزم انقلاهما اذا ارتفع هذا العلم  
وبعد لا يقدح في كونها متماقضين اذ لا بد فيها من الابار عن الازمنة والافعال بالنظر الى الذات واما بالنظر الى الارتفاع  
يجوز اوجه تماقضاها فان قلت ان الارتفاع يستحيل فكيف يجوز قلت ان التماثل بالذات قد يجوز وقوع عدم الواجب في مستقبل  
بالذات لكن يجوز بالنظر الى عدم العقل الاول قد ادى الى التفسيرين شائعين انا التفسير لقول الله فقدرنا على ما نرى في  
قد ادى الى التفسيرين شائعين هما انظر الى الاقسام الثلاثة فلا بد ان كان ثلثه لكن القسمين واخلل في الذات  
الاولى في التقسيم المصالح في المنيخ والذات المطلق ان الوجود والعدم الممكن قوله بالنظر الى التقسيم الاول ارفع  
بما في الارتفاع المقسم بالنيخ والذات الذي هو المعدوم الممكن انما هو بالنظر الى التقسيم الاول واما بينهما العلم بقوله فالعلوم اما لا تفتق  
لعدمه لغير اصلاجه المنيخ او لم تفتق وهو ان ثبت واما بالنظر الى التقسيم الثاني واما بينهما العلم بقوله فاما لا تكون في الاعيان  
هو المعدوم او لم يكون وهو الموجود فالاقسام الثلاثة الموجود والمعدوم المنيخ والمعدوم ان ثبت في الاول المنيخ قسم الذات  
قسم اثر الوجود والمعدوم والممكن واخلل في رتبة الثانية الموجود قسم المعدوم قسم اثر المنيخ واخلل في المعدوم وليس مستقلاً  
في المكان في التقسيم الاول قوله كانه انه انما بيان ما ترك الشك في بيان الجذر لعدم تقسيم المعدوم في التقسيم الثاني الى الذات والمنيخ  
اذا لم يبق في الوجود عدم تقسيم ان ثبت في الوجود والمعدوم وكان ان ثبت كان مثلاً في التقسيم الاول للمعدوم كان مثلاً  
الذاتية في المنيخ فقلت ان لا يكون من غير تقسيم المعدوم اليها لكن ترك فيه المنيخ فكان هذا الكلام تمهيداً لما تركه ما حصل ان المعدوم  
لم يقسم لا ان ثبت والمنيخ كالمعدوم من العلائق ان ثبت على الوجود كون قسم المعدوم قسمه اذا ان ثبت يرفع قسمه من الوجود الموجود  
العلم قسم من المعدوم من قسمه اذا الوجود بيان المعدوم لا يصدق لاحد ما على الاثر اصلاً واذا لم يقسم المعدوم

قسم



المعروف على الترتيب فلا يلزم من إطلاق الثابت على الموجود كونه قسمين المعرف وقوله لم يكن منقطعاً أنه هذا الاستدلال  
كما يمكن القول بينهما على طبق التقسيم الأول المذكور على الإطلاق لا بد من حصول الاستدلال في القسم المعرف هو الثابت الذي  
لا يكون له معنى المعرف المحقق وذلك الثابت لا يطبق على الموجود بل يلزم من إطلاقه عليه إطلاق المعرف على الموجود كما في  
الأول المعرف المحقق الذي يوقم الثابت لا يطبق على الخلق لا يلزم كون قسمين قسميه قوته يتناول له دليل أنه هذا دليل  
عموم الكائن في الأغنياء من الموجود بل الموجود على هذا المذهب ما لم يكن بالاستقلال الخاص في الأغنياء يستعمل إلى الذي  
يوليس موجود قوته وعدم تناوله به دليل اخصيه الكائن في الأغنياء من الثابت بان ان يستعمل في غير الكائن ولعمري  
المحقق والكائن لا يعبرق على هذا المعرف كونه قسمين غير الكائن قوله وذلك أي يستعمل الثابت للموجود والحال على الله  
الثاني لأن التحقيق متناول للموجود وإلى ما بلغه قسمه في ما و هو ان ثبت ايضاً يكون مثلاً في واللام من الترتيب  
بينها قوله اعتبر الكائن العلم أنه هذا وقع قوم عن ان يؤم ان قول الله ولو باعتبارين عن تفسير المعلوم يمكن ان يعلم ان  
كل شيء معلوم بالنقل باعتبار ما بالضرورة أي هو المعلوم بحيث يمكن ان يعلم وجه الفرق ان بينهما شيئاً عاماً معلوم والعم حقيقة  
ان هو بالكتبة الاشياء والعلم المحقق ليس به العلم بالكتبة الاشياء بالفعل وليس العلم بالكتبة بجميع الاشياء بالواجب سبحانه وتعالى  
فمفسر بالامكان بالقياس لا بالجماله المحقق او ليس بالكتبة الاشياء بالفعل وإنما هو بالامكان باعتبار المكان الذي يستعمل علم الله  
وعلم المحقق وزاد الله ولو باعتبارين يستعمل علمه بالواجب علمه بالمتن فان العلم بالكتبة من الاول لم يطله وكونه شخصه عليه  
وقد الثاني لاكتنه له اذ هو ضروري البطلان نفسه وكذا بالكتبة عدم تحريمه لا تنهار التركيب الخفية فيه نفيس فيها الا لا يجوز  
قوله يزود قديراً باعتبار لا يتحقق بين العلمين هذه التقييد بالقياس ما المعلوم كما ان الاول بالقياس ما العام فقرة الاكتفاء  
بالقياس ما العام المحقق وتعليقه الوهم بالقياس ما المعلومات المكتبة والمتنفة والواجبة والاعلم بكتبة الواجب فلا يمكن له ولا عليه  
اصلاً وعدم الواجب تأخره من الاشياء فهو بالفعل مطلقاً او كان بالكتبة او بالوجوه فقلت ان كتبه الواجب ان لم يمكن حصوله للمحقق  
واما ان كان كتبه معلوم وهو ضروري علمه بالعلوم بالفعل بالكتبة من العلم كما في هذه التناول بجميع العلوم وادراك  
علم الواجب وعدم المحقق فمحم حيث يستعمل علم المحقق بالواجب اليقيني لا يقال ان المحققات عنوانات بل عنون والعلوم بالوجوه ما يكون  
مراة خلاصة ذي الوهم والى كانت بالعلم الحقيقة غرضه وقته على شيء من الاشياء فإلى شيء يوجب لنا القول بهذه العنونات وان لم يكن  
صا وقته على العنونة في نفس الامر لكن لها صدق بحسب الوضع فالمراد بالعلم بالوجوه ما ولو فرضنا في هذه الجهة ليقع العلم بالمتن  
ايضاً والمراد بالسكان العام بالثابت الموجود مع انه لا يتحقق تحقيقه لا استمدادي ولا يخرج ما كان غير ضرورياً بالواجب تماماً ولا يقول  
فقلت يجوز ان يكون موضوع العلم معلوم العباد فافراج معلومات الله تعالى لا يفرقت التسمية السبب لقواعد الفقه والمراد بالاعتبار  
ما يمكن جميع ان في العلم من الكثرة والوجوه ووجه اوله لفظ الاعتبار يشتمل الجميع في لا يتحقق مفهوم الا تدخل تحت معلوم فيسقط الواجب  
والمتن فيهم قوله ان يلحق قوله بوجوه بالتيقاه أي الشيء الذي لا يتحقق فيغير منها ان ما يكون عدم تحقيقه بوجوه في الوجود فهو معدوم  
فلم ادع بعدم حقيقة يكون مطلق المعرف مع ان يكون فيه نحو ان في العلم بوجوه بالمتن في الوجود كما في اشياء موضوع  
المهملة وان تلحق بالتيقاه الذي يبرهن عليه حرف التيق وهو التحقيق فصار معناه ان لا يكون التحقيق الذي يبرهن من الوهم فكان التحقيق  
ثورة واعلم تحت التيق وهو تحقيق المعرف يكون معناه ان لا يكون له نحو في الوجود في يكون الحرف المعرف المعرف الذي

بموجبه من سلب الوجود من حيث الاطلاق وهو لا يكون الا باسقاط جميع الافراد كانه موضوع الغيبة قوله والاول  
مطلق العدم وهو اشمل لان العدم المطلق الذي هو عديم جميع الخواص لا يصدق عليه سلب الوجود بل سلب الوجود من حيث  
اذ جميع الخواص التي هي في الخواص والعدم وكذا العدم الخاوي لم يصدق عليه سلب الوجود من حيث الخواص والعدم الخاوي  
فصار اشمل قوله اذ في تقسيمه لم يميز ارادة مطلق الوجود والعدم فيهم الوجود فيكون المراد منه الوجود مطلق العدم  
ليطابق الغيبان ويكمل بينهما التباين الذي يحلها قوله والثاني العبداء لم يميز ارادة العدم المطلق العدم بل  
احد القسمين في الافراد الاول فيكون كل منهما متنازعا عن الآخر بحيث لا يصدق احدهما على الآخر قوله تعالى كس اهل  
تد اهل الاقام معناه انه العدم تد اهل الاقام هو حاصل تباين الوجود والعدم لم يميز كل من الوجود والعدم بحسب  
والخارج معناه ان العدم بان الصدق على الوجود الخاوي انه عديم في الذين لكنه الواجب الشئ الخاوي فانها معدومة  
في الذين وكذا الصدق على الوجود في الذين كالمقولات الثانية انه عديم في الخارج وعليها يقع صدق اول صدق على العدم  
في الذين وهو كونه الواجب الشئ الخاوي انه موجود في الخارج وعلى العدم الخاوي كالمقولات ان فيه موجود في الذين معناه  
واحد موجود في الذين وهو مطلق الخاوي وبالعكس هذا الذي وافق في مطلق الوجود ومطلق العدم قد ارضى الوجود تحت العدم  
والعدم تحت الوجود ونحو هذا من الاقسام اذا اراد العدم المطلق فلا بد من سلب الوجود تحت الوجود والعدم او  
ما يكون جميع الخواص مضافا لكون موجود في الخارج ولذا في الذين اصلا ولا يكون موجود في شيء منها لا يكون داخل تحت العدم  
المطلق معناه ارادة العدم المطلق العدم من انه اقل فظهر ان ارادة الجميع يجب القيام والاول لغيره الاستيعاب والاول  
والثاني لا يصدق قوله والسبب في تقسيمه لم يميز ارادة العدم المطلق السبب في تقسيم العدم هو الوجود فاحتمل ان  
الذي هو قسم العدم هو قسمه الى الوجود الخاوي والذنب والغيبة التعليل في المطلق لاسيما قد ارضى الوجود في القسم  
لما اقام هو الوجود المطلق وهو القسم العدم فينا سببان في ارادة العدم المطلق والاطلاق عبارة عن ملازمة الشيء  
لا بد من شيء بان يكون ذلك القضية العنوان والتعريف فقط لانه العنوان والاي لم ان يكون مبسوطا في الشيء الملائمة لهذا العنوان  
هو الشيء المطلق وهو موضوع الغيبة يتحقق في جميع الافراد وهو الخاوي بان المطلق من حيث هو المطلق  
الوجود من حيث هو موجود الواحد الذي من حيث هو واحد في كل عبارات والعقد منها واحد هو موضوع الغيبة الغيبة  
والشيء الخاوي من حيث هو موجود في ملازمة الخاوي في جميع الافراد في المطلق هو مطلق الشيء وهو موضوع الغيبة الغيبة  
بينها هو ان موضوع الغيبة هو في احكام العموم والخصوص فيصير ان الاطلاق نوع وكتابة بخلاف الغيبة فانه لا يكون في الاطلاق  
فقط لان في الاطلاق نوع ولا يصدق عليه كونه في الاطلاق كونه في الاطلاق كونه في الاطلاق كونه في الاطلاق كونه في الاطلاق  
فصل في الشيء المطلق معناه ان التقسيم احداث كونه في شيء واحد يمكن فيه وقوع اكثر من فلان ان يكون في الشيء الواحد واحد للشيء  
وحده معتمدا لا يعتبر فيه الخواصات ونحوها في الشيء المطلق فان قلت ان المقسم يجب على الاقسام وليس الخواصات في الشيء  
موجبه بحيث لم يفرق في الاطلاق والام لا يكون محلا لاذ لا يفرق في الشيء المطلق من حيث هو مطلق الشيء الخاوي في الاقسام لعدم اعتبار  
تقدير الاطلاق الخارج في الشيء المطلق باعتبار نفسه من حيث هو موضوع قطع النظر في تقدير العموم والاطلاق في  
مقسما باعتبار الاطلاق والعموم لان المقسم لا يصدق على الاقسام باعتبار نفسه كالمعنى ان الصدق على الاقسام في



من حيث هو وجوده وصدق الحقيقة على الموجود باعتبار العموم والافلاق بخلاف المطلق الذي من جميع الاعتبارات او قد يكون  
مع خصوصية ومع الافلاق وقد لا يعتبر فيه شيء منها ليس بحد ذاته بل بحد ذاته وتكون له تاييد لوجهة الشيء المطلق وقد يكون  
الاشياء من حيث باعتبار الاول واحد باعتبار الثاني متعدد فبذلك نفسه لا واحد ولا كثير ولا بد من ان القسم من اعتبار الوحدة  
فلا يكون مقسم من حيث لا يقسم الشيء لا الافاق باعتبار بعض الاقسام في كونها بوجوه مطلق الشيء لا باعتبار التقسيم اذ الحكم  
بعض الاقسام لا يفتقر الى الشيء اطلاقا فوجب به ان يكون القسم مطلق الشيء كقسم المفرد الى العام والمواضع وبذلك  
هذا التقسيم ليس الا باعتبار بعض الاقسام المفرد وهو الاسم اذ الفعل والموت لا يكونان معا بل من غيرهما فكيف يصح قولنا  
فان العبرة بمراد التقسيم الشيء اطلاقا اذ هو بوجه لا نقول ان المراد من هذه المولدات ان المطلق اذ هو بوجه واحد بوجه  
لا شيء اذ هو واحد كما تفهم المفرد لا باس بوجه مطلق الشيء معناه قال الاستاذ الحق في ان موارد التقسيم مطلق الشيء  
اخر الطبيعة من حيث هي بي فانه عبارة عن فهم فيود معنى لفظة لا ابرو احد فيجعل ان سببته والامر الواحد بنفس الشيء من حيث هو  
فان اعتبار الافلاق والعموم امر واحد عليه الامر لا يفرق التقسيم لا لاجتماعه اليه ولا اخذ من القسم من حيث هو بل عليه فاعتبار  
لكنه وقسمه من حيث هو ضرورة واعية الا ترى ان القسم حقيقة هو التقسيم مع قيد ما لا اذا قلنا ان الحيوان مثلا الى الانسان  
والنفس في القسم حقيقة هو الحيوان المقسم والناظر في الانسان والعناصر في النفس وبذلك انك شاهده ان العبرة بالتقسيم هو الشيء  
من حيث هو بوجهه قسم حقيقة وبالطبع اذ اقسام الحيوان مثلا الى اقسام فاعلم ان القسم حقيقة هو التقسيم حقيقة انما هو الشيء  
حيث هو فانه المذلول الحقيقة للفظ وانما يصير الى الطبيعة العامة الى الشيء المطلق الذي هو موضوع الحقيقة الطبيعية للضرورة وتلك الحقيقة  
ثم ان نقول ان الطبيعة المعلقة اي العامة لا يكون مقسم الى التقسيم بل التقسيم كما هو في الطبيعة المطلقة كما هو في مطلق الطبيعة من حيث هو  
في اكثر المواد هو ان في قسم قوله لا في حاصل الاقراض ان تقسيم المعلوم على ما يمكن ان يعلم لا المطلق وبذلك فاعلم ان القسم حقيقة  
اذا كان العلم مستلزما لكان التحقق والمعدم المطلق اذ لكان قسم من العلوم فبذلك تحقيق مع ان العدم المطلق الذي كان عدم المطلق  
مفروضا لا يمكن تحقيقه اذ لكان التحقق برفق ضرورة العدم قوله لا نقول انه هو باب الاقراض فاعلم ان استلزام لكان العلم بالكان  
التحقق فربما امكن علم الشيء بالوجه مع ان الحال في الذين عند علمهم هو الوجه لا الشيء ويمكن دفع الاقراض المذكور بان المراد لكان  
العلم ولو لا الاعتبار كما قيده العلم فاعلم ان المطلق والكان محصور وتحقيقه في الذين محقق فبذلك لكن لا اعتبار ان الذي يعلم غير محقق اذ  
حصول وجهه يستحيل ان يكون معلوم بالوجه ويصح بالذات ولا يجوز فيه ما لم يثبت ان ذلك هو هذا آخر ارض على قول العلم والاى وان لم يكن  
ممتازا بهوتية مستقيمة فهو الموجود الذي هو حاصل الصورة الى صفة من الشيء الخارج في الذين وجوده وممتازة عن ذلك الشيء الخارج  
لكنها من حيث هو الخارج الى الخارجية والافتقار الى الخارج في هذه العوارض وممتازة عن الصورة الى صفة من ذلك من ان يكون  
والتحقيق كما يشهد به بحيث الوجود الذي من ان للشيء وجودا وحلوله لا الاذان من ان له وجودا وثاني الاعيان وقولنا ان الوجود  
مستلزم لتمايز الشخص فليعلم ان الصورة الى صفة من الشيء الخارج لها شخص فاعلم ان ذلك هو هذا آخر ارض على قول العلم والاى وان لم يكن  
ممتازا بهوتية مستقيمة فهو الموجود الذي هو حاصل الصورة الى صفة من الشيء الخارج في الذين وجوده وممتازة عن ذلك الشيء الخارج  
لكنها من حيث هو الخارج الى الخارجية والافتقار الى الخارج في هذه العوارض وممتازة عن الصورة الى صفة من ذلك من ان يكون  
والتحقيق كما يشهد به بحيث الوجود الذي من ان للشيء وجودا وحلوله لا الاذان من ان له وجودا وثاني الاعيان وقولنا ان الوجود  
مستلزم لتمايز الشخص فليعلم ان الصورة الى صفة من الشيء الخارج لها شخص فاعلم ان ذلك هو هذا آخر ارض على قول العلم والاى وان لم يكن  
ممتازا بهوتية مستقيمة فهو الموجود الذي هو حاصل الصورة الى صفة من الشيء الخارج في الذين وجوده وممتازة عن ذلك الشيء الخارج  
لكنها من حيث هو الخارج الى الخارجية والافتقار الى الخارج في هذه العوارض وممتازة عن الصورة الى صفة من ذلك من ان يكون

[illegible]



[illegible]

الحيوانات

نقل

فمع قوله ان الجزئيات المدركة بالحواس هي عالم الحواس فالمدرك حقيقة هي النفس دون الحواس فلا ضرورة لكان  
 الله ولا يرد ما اورده الشيخ وهذه التوضيحات على النسخة التي نسبت فيها المرتبة في القوى الباطنة في احوالها ما فيها من القوة  
 ففهم نظر فلهذا كانت الان في النفس الباطنة والحواس آلات محفظة في الحيوانات فاما في نبات فليس كذلك فترك الكليات  
 فادراكها بالحواس ومن ذهب الى ان الادراك مطلق من خواص النفس والحواس الحسية ليست قابلة للادراك ولا تتصور انوار  
 في الحيوانات على منسوب الادبانيات النفس المجردة بالوجود الادراك فيها فانفتحت اذ كان لها نفس مجردة وهي يدرك الكليات  
 فاطيوان اليها كان يدركها كالشئ والبرهاني في النطق بمنه وبين الانسان قلت ادراك الكليات من خواصها فلهذا لم يزل المراجع الى  
 الاثر في التمييز فلو كانت المراتبة السابعة والسادسة والحادية بينهم لا يميزون بين المحسوسات فليس يدركون الكليات  
 واما في حجة الطيوان هذا الاعتدال لم يدرك الكليات فان قلت ان الحيوان كالتفرد مثلا لصيد وغيرها من الحاجات التي لا  
 يدركها ادراكها بالحيوانات في الحقيقة قلت لهذا اقال الشيخ في جوابه بتميمه ان البرهاني بين سائر الحيوانات والاشياء في هذا العلم  
 صعب تقدم الشواهد ادراك الكليات لا يدل على عدم بل يوجد وان لم يعلم والحيوان ليس له لسان وجوده اذ كثير من الاشياء موجودة  
 ولا تعلمها فان قلت ان العلم بغير العلم في قوله الكلام فانظر واعتبر فلهذا انما الدال على عدم العلم مع ان الكلام في  
 يدل في انما الظاهر ادراك النفس كالحواس البرهاني قلت لما صرح به من موقف الجواب ان الحواس انما سميت مدركة لطول القوت  
 وكونها مهيئة على الادراك فغير ان الادراك لنفسه وكلام الجزئيات المدركة بالحواس نفهم ثم ادراك الحواس في العلم في المراد بقوله  
 ان الذين لا يدرك الامور الكلية انما لا يحصل فيهم الا الحياء والكان لمدركه بجزئية العلم فلهذا لا يحصل الصورة الجزئية بل يحصل في الحواس ويكون  
 معينة على ادراكها لئلا اقال ما قد علم قيل يدل في الحقيقة ان الحواس في الجزئيات في الحواس بل عند تدبير حواس ادراك الشئ الصغير  
 ايضا او العقول يدرك بعضها بعضها من عقلها والعقل عندهم علم كما لو كان للنفس او العقول فهم الجزئيات المدركة ليس له  
 بالحواس لا يحصل في النفس الا على الوجه الحياء والما غير ما في جزئيات الحواس والكان جزئيات في العقول بعضها البعض فالادراك  
 المتعلق كما والاحاسي جزئية والجزئية والحكمة مضاعفة للعلم وقول الحكماء ان الله تعالى لا يدرك الجزئيات الدورية عنده وليس عليه حساب  
 الاحاسي كما في علمها بها واما على سبيل العقول فلا شك انه يعلم كلها لا يوزن عندها هذا العلم كما والكان قولها انها شخصيات  
 فالتشخيص في العلوم المتعقبات يرتفع الى الشكر وعليه بناء كلام الشكر ولا يلزم كقول الحكماء بانها رتبة العلم انما هي لانها ليس لها رتبة  
 الجزئيات وانتساب جهته كما لا بد بل مرادهم ان علمها بالجزئيات كما يكون بالاحاسي ليس علمها كما يعلمها كما يكون بالاحاسي  
 والحق ان الشئ من مدرك العقل هذا السبيل انما التحقيق عنده ليرد عليه ما اورده الشيخ فانه قوله فان قلت الموجود الذي في الحواس لا وجود  
 اذ حاصل الاعتراض ان الصورة التي صنعت في الحواس الظاهرة مثلا صورة الرئيس في الالباب منطلعة في متعلق الجوهر في المتعلق في الحواس  
 ولا يرتب عليها الانوار العلمية من الانكشاف وغيره اذ هو موقوف على الشهود ولا تصور ما لم يكتشف بالحواس في الدنيا فلو كان موجودا في  
 لهذا المتعلق معلق على كليهما في وجه التخصيص بالقوى الباطنة لا يقال ان الصورة لا تحصل في الظاهرة وانما هي التي تسمى ببناء العلم  
 لا يقال ان الحياء عند ان يكون وانه سبيل الطبعون ان الصورة تحصل في الحواس الباطنة والنسخة التي نسبت فيها قبل الباطنة لا  
 عليها اذ لا يفهم الحسوية وقد يجب بان المراد من عبارة الشئ ان الجزئيات المدركة بالحواس الظاهرة اذ كثير ما يطلق على الحواس  
 بها الظاهرة وقوله المرتبة في القوى الباطنة معناه بالهوية وليست بوجودات خارجة ولا تخصيص بها قوله في الشئ من سبيل



طبيعات الشاهد انما يتصور الصورة في الحواس الظاهرة حاصلة ان الشيخ قال في طبيعات الشاهد ان يكون لكل ادراك  
انما يتصور الصورة المدرك بنحو من الاثر فيقول لكل ادراك باخذ الصورة عين عن ادراك الظاهرة التي يكون باخذ الصورة  
فقط حصول الصورة في القوى الظاهرة وعدم وجه التقيد بالباطنة وتحتل ان يكون الشاهد لفظا على باخذ الصورة عن  
المادة بان اللام الاسترقاع فعمل ان جميع الحواس باخذ الصورة عن المادة فخذ الصورة في الحواس الباطنة في وجه التخصيص  
بالباطن وادور على الاول ان كلامه يدل على ان الادراك باخذ الصورة وانما لها حادثة في الحواس فلا دليل عليه على الثانية  
بان الاسترقاق لا يصح اذ لم يذهب الى ارتقاء الصورة في السمع والذوق والشم بل يقول انما يتصور الصورة  
في الحواس المشتركة فلا بد لقوله والحواس باخذ الصورة الحواس المشتركة فليس في الامور وجوب واجب باخذ الصورة في كلام الشيخ  
مستور في حقايق المادة كما يدل عليه كلامه فلو كان المراد بالحواس المشتركة فليس في الامور وجوب واجب باخذ الصورة في كلام الشيخ  
منهيب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم فلو كانت له حاصل الجواب ان مدركات الحواس الظاهرة حال احاسين هذه المدركات لا ينشأ  
الان الحواس المشتركة لان الحواس الظاهرة اذا رايها زيرا في الحواس الباطنة صورة زيرا في الحواس المشتركة لان البصر والاحاسين في الحواس  
اذ هو باخذ الصورة عن المادة حال كون الصورة مقابلة للحواس الظاهرة واذا زالت هذه المقابلة بطل ذلك لاخذ الصورة التي كانت  
في الحواس المشتركة يحصل الان في فرائضه ونحوها في الحواس الظاهرة في القوى الظاهرة فلهذا وجه التخصيص بالباطنة وهذا الجواب انما يتم  
على اختياره من حيث هو مذهب اليه الحكماء اذ هم معروون بالظواهر في الصورة في الجليدية ثم في جميع النور في حواس المشتركة في السمع  
بعد عنبوية المادة فالتقول لعدم الظاهر الصورة لان الحواس المشتركة خلاف مذهبهم لانهم صرحوا بالظواهر في الظاهرة ايضا كما  
العبقري من ان ليس المراد لعدم الظاهر في غير مطلق بل لا الظاهر على سبيل الاستمرار واما قوله الشيخ في جميع النور فهو على سبيل  
الاخذ بالامر من قبيل الحصول في الواقع في الوجودية لا المقنونة في الوجودية الحواس المشتركة الذي باخذ الصورة عن المادة بذلك  
الانتهى فمفروض بان الاشكال باق لا يفرغ بهذا الجواب لان اذ قيل بالظواهر في الصورة في الحواس الظاهرة بانها لا يتصور ادراكها  
عليه من الموجود الذي في الباطن في الحصول في الباطنة فلا وجه للتخصيص نعم اذ ارتفع حصول الصورة في الظاهرة درست الباطنة في حصولها  
اصلا فالجواب تام بلا ريب قال الاستاذ والمحقق بعد رد جواب الخبيث ان كل وجه التقيد بالحواس الباطنة في كلامه ان الصور واقعة  
بالجليدية فلا عدو تام في الوجودات الخارجية لان حالها كمال الصور المرتتبة بلورة والقادير المنقوشة في الجدران مثلا  
لذلك الباطنة موجودات خارجية والصور الوجودية التي هي متعلق العلم بالذات ووجه المخرج في الخارج وحصول صورته بالجليدية  
موصلا بان في عدم تعلق العلم به ما لم يحصل صورته في الحواس المشتركة او الخيال فالوجود الذي في الحقيقة هو الصورة التي حصة في الحواس  
الباطنة والصور الخارجية التي في مدركات الحواس لا يحصل صورته في الحواس الظاهرة بل انما يحصل في الحواس الباطنة يكون تقيد  
الحواس الباطنة في كلامه انما هو من لفظ الحواس انما يكون الباطنة فقط دون الظاهرة لان حالها على هذا التقدير يكون  
قيما الباطنة في كنهه والبيان وانارة الى ان الصورة انما يكون قائمة بالحواس الباطنة فقط دون الظاهرة فبالقول  
ذلك ان نقول انه وان كان هذا الجواب عن النقض المذكور في الشرع كما يدل عليه ظاهر الخاتمة المبنية قال فيها حاصل فيها حاصل  
الجواب الى المراد بالجوهرية الحقيقية في الوجودات التي هي جوهرية متعلقة بالامر في الاشياء على وجه الاحكام والادلة والبراهين

الحاصل في الخواص الباطنة يجوز اشتراكها على وجه البدلية وان امتنع عما وجه الاجتماع فبطلان الوجود الذي في شأن اقسامها  
 لا يكون له هوية اصلا وهي الكميات التي صلت في العقل والثاني ان يكون له هوية يتبع تناقض الاشتراك عما وجه الاجتماع فقط  
 وفي البرهيات الحاصلة في الخواص الباطنة انتهى بمحوله ان وجود الهوية متعلقا بالوجود الذي ليس متفيا ليقف بالبرهان  
 الى صلة بالباطنة بان لها هوية مع الوجود في ذاته فيستلزم ان يكون له هوية متعلقة بالوجود الذي ليس له هوية مع الوجود  
 الاشتراك بين كثيرين عما وجه الاجتماع والبدلية وهذا لا يوجب في صلة الباطنة او ليس لها هوية او يمكن فرض اشتراكها على كثيرين  
 عما وجه البدلية فانه يقول ان لا ترى ان السبقة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من الصفات المعينة بحيث يرفع احدها  
 بوضع مقام اخرى فيجوز عقل الرأي ان هذه السبقة هي السبقة التي اذا قبل مجوز صدق صورة السبقة المعينة على كل من  
 الصفات عما وجه البدلية واذا اجتمع كل من الصفات لا يجوز صدق احدها على الاخرى فلا متساوية بينهما انما هو على سبيل الاجتماع  
 فقط والمفهوم ان يكون عما وجه الاجتماع والبدلية فلم يوجب الهوية المتغيرة في توليف الموجود الذي ارجى فلا اتفاقا ومثل صورة  
 السبقة الخيلية في صور الخيالية والوجوه ينطبق على الاضداد التي رتبة والوفاة ويرد عليه ان الاتفاق الصورة الخيلية على الاضداد  
 العينية انما يوجب بعض الصور الخيالية اذا كانت الاضداد متساوية في رتبة عند الحس كذا السبقة فيكون السبقة الخيلية على الطبايع على الاضداد  
 الوافرة في رتبة الخيالات كلها على السبقة التي في الوجود الاصل في قوله والوفاة وانما على السبقة التي فيها اوالها صلة موقع  
 الوجود فلا اشكال اذ يصح معناه ان سائر الصور الخيلية ينطبق على الاضداد التي رتبة كذا السبقة فيكون السبقة الخيلية على الاضداد  
 الوافية كذا جميع الخيالات او يكون ما في قوله لا يخلو على كذا في قوله ويرد عليه بان الصورة الخيلية اذا كانت متساوية في رتبة  
 وتساوية في رتبة الخيالات فيجتمع الشك اجتماعا لا يوجب له لا يكون ما في السبقة الخيلية على القول بانها على السبقة البدلية  
 الا ان يقال ان الصورة الحسية المتكسمة بالحواس من الموجودات الخارجية هي بهذا الاعتبار ليس من النظمي واذا قطع المفسر عن  
 هذه الحواش عن الموجودات النورية وما في السبقة البدلية والاجتماعية ويحتمل ان يكون جوابا او لا على ارضي المذكور لقول  
 فان قلت اه في اصل البرهيات الحاصلة في الخواص الظاهرة موجودة خارجية لها متساوية للمادة ولو احصاها فلها هوية في الوجود  
 الاشتراك عما وجه الاجتماع والبدلية فيقولون ان توليف الموجود الذي ليس له هوية متعلقة بالباطنة فبطلان الوجود الذي  
 مع الباطنة على ان لها حقيقة وهوية في ان السبق متصفا بما في الوجود اقله بهذا الذي عن تكلف لانه اذا كان المراسم في الهوية  
 في توليف الموجود الذي رتبة التي عن الاشتراك عما وجه الاجتماع والبدلية فالحق في البرهيات الحاصلة في الباطنة ايضا متصف  
 بانها والكمات لها حقيقة وهوية في رتبة الهوية بالحق الذي اجتزته الخارجي فليعلم دخول الحاصلة في الظاهرة لوجود هذه  
 الهوية فيها فكيف يعلم خروج الحاصلة في الباطنة عن التي في وجودها من النظمي فلا وجه لتكفير الا ان يقال ان الهوية في رتبة  
 الخواص الظاهرة كانت ظاهرة فكلها من الموجودات الخارجية ظاهرة وانما الحاصلة في الباطنة معدومة في الموجودات النورية مع  
 توليف التي رتبة عليها باعتبار وجود الحقيقة والهوية في الوجود فلا اتفاق في رتبة الحاصلة في الباطنة انما وقع على حسب التقدير  
 حاصل هذه التفاصيل بان درجات الخواص الظاهرة كانت متساوية بالمادة في رتبة لها هوية مع النظمي البدلية والاجتماعية  
 والصورة الحاصلة في الباطنة كانت مجردة ولا يوجب من التبريد عليها هوية مع النظمي الاجتماعية ولا يوجب البدلية وانما الحاصلة في العقل

قوله

قوله



من جهة عن المادة ولما صحت بالبريد ان مغلغ الشكك الاجتماعية والسببية بل يمكن اشتراكها مع الاجتماع والسببية ولا  
 يكون من الموجودات التي هي في ذاتها كاشية على كونها اجتماعية ان يكون تعريف الموجود الخارجي صادقا عليه كونه  
 الموجود الذي لكن فانظر الى اعتبار الهوية في الشيء مع ما يغني الشكك مع الاجتماع والسببية علم عدم صدق تعريفه عليه ولا يقضي  
 في الصورة الى صفة العقل بوجه من الوجوه وبما لم يرد عليه ان هذا الاول من الموجودات الخارجية والاشياء التي هي في ذاتها كاشية  
 الخارجية ما يرتب عليهم انما هو في صفة العقل لا يرتب عليهم الا انما هي رتبة او صورة انما مثلا اذ حصلت في الباطن لا رتبة  
 البتة وكذا حصل صورة المادة في الذات لا يوجبها الا انما هي رتبة في الغابر والى صفة في الخيال كما هي في عدم ترتب الا  
 في ماس لوجودات الشيء فليجرب انما قد اده بالنسبة الى تجريد العقل اذ فيه تجريد تام لا يغني الشكك السببية وليس تمام للاشياء الاجتماعية  
 ولك ان تقول ان الذي يجرى انما قد اده بالنسبة الى تجريد العقل اذ فيه تجريد تام لا يغني الشكك السببية وليس تمام للاشياء الاجتماعية  
 وقد تقرر ان خصوصية العوارض في تلك خصوصية موضوعاتها فيقول العوارض في حيث الخصوصية لا يكون الا يحصل الموصفات في حيث الخصوصية  
 واذ حصل الموصفات في حيث الخصوصية فيمنع الشكك مع الاجتماع والسببية فلا يبقى النقص في حيث الخصوصية في الغابر والى صفة  
 واما العوارض في حيث مبالها بان يبق ان صانع العوارض حاصل في النفس باقية فكانت مجردة عن الخصم في حيث الخصوصية في العوارض  
 وهذا التجريد في حيث بالنسبة الى ما هو مجرد عن العوارض مطلقا وهو حاصل في العقل وهذا ايضا مطلق اذ العقل يمكن ان يكون له عوارض  
 من حيث مبالها الكلية ولا مانع من ان يكون له في العقل والخيال شيان من هذا المادراك في وجه كون الاول تجريدا تاما والاشياء في ذاتها  
 الاشياء الاجتماعية في الخواص الباطنة والاشياء في صفة السببية بخلاف الى صفة في الغابر اعلم ان الاجتماعية في الباطنة لا تجرد من الباطنة  
 الغابرة ولا يغني الاشتراك السببية في الغابرة وان كان الغني عن الاجتماع باقية علم ان تجرد التام لم يحصل لعدم تجرده عن الاجتماع في الشكك  
 الاجتماعية فظهر ان افتراض الى صفة في الباطنة ليس كافرا ان الخارجية لا تجرد في العقل فهو مجردة عن اجتماع الاجتماع  
 دون سببية في وجه عليهم ان تلك الصورة المتعددة في الشكك مع الاجتماع والسببية انما يكون متعددة في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 يكون محمول على الكثرة على سبيل الاجتماع في ذاتها واما مع سبيل الاجتماع في الشكك مع الاجتماع والسببية في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 الغني فقط والواجب بانها متعددة في وجه الكثرة على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 يكون ذلك فلا يلزم على سبيل الاجتماع صفة يلزم عدم النقص في وجه الكثرة على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 يكون محمول على وجه في زمان واذ ازيل به الزود ووضعه مكانه فو كثر في ذلك الزمان في وجه الكثرة على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 مكان لا يصح العمل عليها كونه صورة السببية المعينة في الصورة في ذلك الزمان كالمعقود مع الاثر او فلا يغني الصدق عليها  
 وهذا هو الاجتماع في الوجه ليس محققة مع ما هي في وجه الكثرة في ذاتها او اجتماع مع معين واشكك في ان الاشياء في ذاتها كاشية على كونها اجتماعية ان يكون تعريفها صادقا عليه كونه  
 الاجتماعية في النفس الباطن والى صفة في الغابر وهو حاصل في العقل ان الاول غلبت العقل في وجه الكثرة على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع او صفا على سبيل الاجتماع في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 الصورة على الاول على سبيل الاجتماع ولا يلزم على سبيل الاجتماع اذ اخذنا من مادة معينة في الشكك مع الاجتماع والسببية في وجه الكثرة او الواحد في فعل الاول  
 في ذاتها ليس في وجه الكثرة في ذاتها كاشية على كونها اجتماعية ان يكون تعريفها صادقا عليه كونه الاجتماع والسببية بل يمكن اشتراكها مع الاجتماع والسببية ولا  
 يلزم العقل في ذاتها كاشية على كونها اجتماعية ان يكون تعريفها صادقا عليه كونه الاجتماع والسببية بل يمكن اشتراكها مع الاجتماع والسببية ولا  
 كاشية في ذاتها كاشية على كونها اجتماعية ان يكون تعريفها صادقا عليه كونه الاجتماع والسببية بل يمكن اشتراكها مع الاجتماع والسببية ولا

بان يحمل الحجة على الاثر على سبيل البدلية لا على سبيل الجمعية ولا يلزم كون الموجود الخارجي موجودا ذهنيا لان وقوع العطف في  
مدرجات الحواس الغير البديهية يمكن اذ يمكن وقوع العطف في العقل على اي نحو فرضه الحكم كالا يبرز منه الحال وحينئذ يلزم حمل  
قوله ولبعد النسيان والشيء اه في المعنى لتصور الشيء بالفتح والتقدير وقوعه فلا بد في النسيان والشيء وبما اتمان من  
البدائية وبكذلك ان في الحواس وفي السمع والشيء والامر العظيم ليق وقع فلا بد في النسيان والشيء وتصور الشيء بالفتح والشيء  
وكسر الدار وتصور الشيء بالفتح والشيء اه في الحاشية اي بعد السؤال المصدر لقوله فالتعلل والحواس بالمصدر لقوله ولكن ان تقول ان  
هذه الكلام يحتمل ان يكون جوابا عن السؤال لقوله فالتعلل ليقع في عنوان الكلام بما روي في لفظ النسيان والشيء اذ هو يقتضي ان يكون  
سابقا جوابا ان مذكور ان عن اعتراضهم بعد الجوابين به اجاب اذ عن الاعتراض السابق ويحتمل ان يكون جوابا ثانيا للفتقن المذكور  
في كلام الشرح في المعنى المراد بالنسيان والشيء بعد الجوابين الاولين والسم وان في من المعنى قوله ولكن ان تقول ان اول دليل  
يراد به اذ جواب الشرح كونه الشرح وجواب المعنى في الحاشية ولفظ النسيان والشيء يقتضي اذ عانة مقام واحد وجواب حجة بان  
الحاشية من لواحق الشرح فكانت جزؤه فلذلك كونهما هو المذكور في الشرح فلا بد من هذه الحجة لهذا المعنى والعين حجة اشارة الى  
الجواب وتفصيله قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالجمعية الشخصية بمعنى ما يترتب من الاشتراك في الاجتماع والجمعة  
الجمعية الى صفة في حال زيد مثلا من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الى صفة لها هذا في الحال فيطبق على تلك الصورة التي  
اخرى في حال كمال على سبيل الاجتماع ولا يلزم من ذلك كلية مدرجات الحواس لان صلا الكلية وجوب الاتفاق على الاعيان الى صفة  
محققه كانت او مفقودة على وجه الاجتماع انتهى معهود على الاتصال الاول ان الصورة الى صفة في الحال الظاهرة لغايتها للمادة  
الخارجي لا يقبل الشركة اصلا والوجود الذي عبارة عن وجود لا يترتب عليه الآثار ولا يوجد في المعنى الصورة الى صفة في الظاهرة  
لترتب الآثار عليها فبعد المعنى لا يوجد الا في القبول الشركة على سبيل الاجتماع وهو ليس الا بالكل او بالشيء الحاصل في المعنى في الاول  
الاشتراف في الخارج وفي الدنيا في المعنى فان الصورة الى صفة في حال زيد مثلا مع قطع النظر عن العوارض فيطبق على تلك الصورة  
الى صفة في اي حال لو كان في حال زيد احكم او غير ذلك فيوجد لها في المعنى اشتراك على سبيل الاجتماع فبعد او هو التقيد  
بالمرسومة في القوم الباقية قوله ولا يلزم من ذلك كلية مدرجات الحواس اه هذا جوابا على ما تقدم تقريره السؤال اذ كان الصورة  
الحاصلة في الباطن في المعنى الشركة الاجتماعية والكل بالجميع الشركة فيلزم كون هذه الصورة من الكمالات مع انما ليس كذلك  
ان صلا الكلية وجوب الاتفاق على الاعيان الخارجية محققه كانت الكمالات التي لها اذ موجودة في الخارج او مفقودة كانت الكمالات  
الموجودة على وجه الاجتماع والمعبرة بالكل عدم منع الشركة الاجتماعية في الخارج فالصورة المرسومة في المعنى وان لم يكن مالمعنى في الشرح  
في المعنى كما عرفت لكنها بمنع من الشركة في الخارج لعدم تجريد اسم الذي في الكمالات فالتعلل ان المعنى قال بنحو لا يعبر عن الكمالات  
الكمالات ونما يستلزم ان يكون الموجود في المعنى الكمالات والصورة المرسومة في الباطن اذ كانت من الموجود الذي يلزم  
كونها كلية قلت المنع بينهما مختلف في بعضها وهو لا يعبر عن الاعلى بانه نوع من الاشتراك فعمله لا يعود واما على المنع في  
فيها لا يعبر عن الاعلى الكمالات في ادم بانه نوع من الاشتراك اذ الجميع ما يقع فيه الاشتراك الاجتماعي بحسب الاعيان والصورة المرسومة  
في الباطن ليست كذلك لان فيها نوع شركة فلا منافاة بين قوله ولا يلزم كلية مدرجات الحواس ولا يعبر عن الاعلى الكمالات  
قال الاستدلال الحق في صلا الكلية ليس جوابا للاتفاق على الاعيان الخارجية محققه او مفقودة فان جوابا للاتفاق ان لا يوجد

توقع



[illegible]

[illegible]



وبين الامكان يقتضي الافتراق النفس الامر في تلك الذات التي لو لم يكن اضراما محققا لكانت منزهة موجودا فيكون  
 فيكون الامكان راجعا الى الشار الثاني من انه هو الامر المحذور الواحد للنفات فيه املا كيف يرجع اليه السابق لما نقول لا المحذور  
 وان لم يكن متفاديا يجب الحقيقة لكنه متفاديا يجب الوجود في السابق الامكان كما يكون بالاحوال لكنه يكون بالعرض ايضا قوله  
 او اذلة فيها كالمفهوم اليه عزم اه حاصلا ان غير المحققين فهو الى البهية وادلة في الحقيقة الشخصية وقوله ان الشخص في  
 بجها للشخص والشخص مركب وفقا لهما والموجود في الخارج بهوية بسيطة فالبهية على هذا الرأى ليست منتجة الى البهية لا بد من  
 عليك ان التوفيق محل على البهية والاعلم ان الشخص له بهية منتجة لانتهاج الخارج والوقت من الكمال والذاتي بحسب الاداة  
 في غير الحق ويجوز ان الانضمام اعلم من الحقيقة والانتزاعي فالأمر متحقق لا محالة قولهم ان من البين انه ذات رة الى الا  
 بوجه اخر حاصلا ان البهية المنتجة للوجود الذي ليس له قول الشار انه الذي لا لا وجه فيه فيه شخص لا بهية تامة ان الوجود  
 في الحواس بهية من بهية البهية الموجودة في الخارج اذ الوجود في الحواس غير الوجود الخارجي بالضرورة واذا اختلف الشخص في  
 ان اختلف الوجود يستلزم اختلف الشخص او هما متلازمان لان مبدئيا واحدا ايضا اشتغال الحال عن الحال مع فليس السؤل الى  
 الشخص في حاصلة في الحواس والابتنم انتقال من محله وانتقال الزمن من الحال مع فلهذا ان الحاصلة في الذين لها بهية منتجة  
 منتجة اليها وبه حاصلة في غير ما بها وبالنفس المذكور فلا يفيد بالعلم ان من الجواب ذلك ان نقول ان الوجود الذي في  
 على الوجود اصلي والشخص بلان الوجود الاعلى لا لا في اختلف الوجود يستلزم اختلف الشخص لئلا يكون الوجود الذي  
 شملت على البهية والبهية المنتجة اليها فافهم قوله للفتاواه دليل التعسف مما علم ان الفتاوى يقول المقدم تعريف الوجود  
 الخارجي فان انما راعى كجنازة بحقيقة انما بهية شخصية في التميز بين الخلق والبهية البهية بالذات وبه التوفيق الموجود والذات  
 بقا واحد متميزين وهو البهية ونوع التميز الآخر هو البهية المنتجة مطلقا سواء كانت في الخارج او في الذين فلهذا ركب البهية وان  
 الوجود الخارجي يكون فيه بهية وبهية متفاديات بالذات ولا يكف بالاعتبار في الجواب بان هو واجب في البهية وبهية متفاديات بالاعتبار  
 لا على نفس التعسف على ما رتبنا ودان قول الله والا فوجود بهي تبا وبه يكون الوجود الذي في بهية في بهية في البهية في الذي في  
 كان في الخارج اذ البهية الجواب ان راعى بان انما راعى في بهية وبهية في الذين لا لا وجه فيه فيه شخص لا بهية  
 لا شك ان التكليف بعيد وهذا هو التعسف في تلك ان ما علمت انما يدل على البهية المنتجة بالوجود الذي في فلم يبين وجه التعسف  
 وما الى جبر لا التوفيق بالذات وقيل ان انتقال التعسف عندهم يكون في كلامهم ليس من غير من التكليف في بهية بالذات البهية  
 في الذين ولولم انما راعى في بهية عدم صحة الكلام فلهذا نقول وكل ذلك التعسف في هذا الافتراضية وجه آخر قال سدا راسا في  
 والاعتراف ان وجه التعسف الاول ان المفهوم من التميز بين البهيات او بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة انتزاعا لا اعتبارا  
 على صدق المفهومين وبهنا بعد تبيين التميز في التميز من صدق البهية والشخص الواجب في ذلك انما هو انتزاعا في بهية عدم  
 في اعمام الحواس وعدم العلم والحرية معلوم وجه التعسف الثاني ان النفس كلام الله في التقسيم عدم الاعتراف بالذات البهية  
 في مطلقا في قول بالاعتبار من انما في ذلك لان الاعتراف الذي في بهية الجواب هو الاعتراف بالذات البهية العينية وبه فيقول بان  
 الوجود الذي في بهية معلومة في الذي فان البهية التي في كل وجود الوجود في الذين في الوجود في الخارج مع ان البهية  
 العينية قد تقدم في الخارج ولا يتفادى انما في الوجود الذي انتهى كلامه واقرض عليه العلوم دام في بهية انت لا بد من ذلك

وهو المتشقق المذكور في الاول حينئذ واما ما ذكره من وجه التشقق في الثاني فلا يخفى انه فانه لم يجه حسب ان مفهوم الحجب ان  
في الخارج ليس فهم هوية بنحو ما هي الهوية الخارجية لمكانها الوجود الذي فاورد ان الهوية التي رتبة قد يفهم من معنى الوجود  
وهو التوهم فاسد لان مفهوم الحجب في الموجود في الحقيقة هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي عينها الهوية التي بها عينها الوجود  
الخارجي وبعبارة استعار الهوية عن الخارج بهذا الوجود الذي وان اراد منه الوجود المحقق ان يستخرج من الخارج فيتم الوجود فيجب بالهوية  
التي عينها الى ملته الحسن وهو فاسد لان الهوية رتبة الوجود في نفسه فلا يصح حصولها الى الوجود في نفسه فمقدم ان هذا التوهم كان اعلا من  
اعلا سلمه فلا يفي بالوهم من انه لا يتوهم اليه قوله من ان الهوية التي رتبة قد يفهم من فاسد لا يخفى عليك ان مدار كلامه استناد الاستدلال  
ما هو الظاهر من عبارة الله ان قل من الحجب الخارج من اختيار الوجود في الوجود او قوله ان المدرك بالحواس ما ينبغي ان لا يتحققه الذي ينبغي بهيته  
وهوية بنسبة اليها هذا التحقيق يدل على تحقق الهوية في الوجود مطلقا ولو كانت خارجية او غيرية اذ لو كان بها هوية تفيدية بانفس  
لا يند التحقق في غير معناه ان لها هوية لكن ليست بالنظر الى تحققه الذي علم يقيد به ان حروقه في الهوية في الوجود مطلقا ولم يفهم  
بالنظر الى الوجود وليس الكلام في ان مفهوم الحجب في الموجود في الحقيقة هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية عينها الهوية التي  
بها عينها الوجود الخارجي ولا يفي مفهوم الحجب على ما مراد استدلاله استاد فإراد عليه بان الهوية التي رتبة قد يفهم من معنى الوجود  
الذي صحيح والوهم لغا وهو عارض في حقيقة التديروا عدم الوجود وليس المراد بالعدم المطلق الحق المصطلح في الذي مراد  
او عدم قبول سبب جميع الخار الوجود قد يكون بحيث لا يسبب شيء في الخاتم وقد يكون بحيث لا يسبب شيء في الخاتم دون السبب فيصدق  
انه لا يقبل سبب جميع الخار الوجود فاستحق بالزمان او يقبل العاري فالمراد بالعدم المطلق نحو من الخار عدم فواجب باليقول نحو  
الخار لعدم خلفه فاقبال بالزمان اذ هو قابل لعدم راسا ان يقبل عدم عاري واما الواجب فاما كان وجوده نفسا اذ يتحقق  
فلا يمتنع رتبة عنه بالنظر الى ذاته قال في الخاتمة عدم المطلق هو نفس الوجود من حيث هو الواجب بالنظر الى ذاته متعنى كما ان الوجود المطلق  
المقابل له بالنظر الى خاتمة عروى بخلاف الزمان فان كلام الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن ولا يمكن لحوق العدم ولا وجودهما  
عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوصية الوجود والعدم في ممكن لا ينافي إمكانه واحتماله انتهى حاصله ان الزمان وان امتنع في  
العدم في ولا يمتنع في الوجود عليه لكن نفس الوجود والعدم بالنظر الى ذات الزمان ممكن والحق والحق خارجان عن نفس الوجود  
والعدم في حيث هما وعدم قبولهما لا يتلزم عدم قبول نفس العدم فاذا كان قابلا له ليكون واجبا اذ الواجب هذا العدم متعنى  
أعلا فالتقدير ان الواجب اليه يقبل نحو من الخار عدم او سلب الوجود الزماني والحق في عروى من فكلان قابلا له النسخ من العلم  
فكيف يقبل ان الواجب بالاقبل العدم مطلق فكل معناه انه لا يقبل العدم المطلق أي نحو من الخار عدم الذي هو سلب الوجود  
ففسر المعنى فمتعنى عليه واما الاشارة المذكورة ليست في الخار عدم المطلق بل في الخار عدم المطلق ان قوله ان الوجود والعدم  
المقابل له يدل على ان المراد بالعدم المطلق بالمقابل الوجود المطلق ومقابلته ليس الوجود جميع الخار الوجود فمقدم قبوله نحو من  
الاول ان لا يسبب عنه نحو من الخار الوجود الاشارة الى سبب عنه المعنى فكلان العدم كذا سبب عنه نحو من الخار الوجود  
فعدم العدم لان الزمان ليس مسبوقا بعدم عندهم وان لم يسبب الوجود راسا او هو موجودا لا نقول المراد لعدم القبول امتناعه  
لهذا العدم والسبب الواجب في حيث لا يقيد بنحو من الذي هو الزمان ليس كذا سبب عنه ما قيل ان بعض الخار الوجود قد يكون  
عروى به في بعض الممكنات فيكون بهذا السبب حار فيه اذ ليس امتناعه بمتعنى لهذا العدم بل يجوز فيه العدم عليه فكلان





بالعدم المطلق فثبت فيه قوله في مسجته أنه ليس ما قال الله تعالى في تفسيره الحكيم الخبير من أنه لا اله الا هو والكون الاسكان في معنى الذات كما لا يخفى  
ففيه مسجته اراء مختلفة فابر الكلام وبراهن ليس مقبولة في رد القول في اعتبار الذات مع الوجود ما هو المشهور من ان الوجود من صفته كالوجوب  
فيستحق فيه وجوبه فالحكم في الذات على محاراة الواجب لذاته والامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات فالضرورة في  
اخر من ان يكون ناسية عن الذات اولها كونها مطلقا لا تقيد فيها ولذا لم يرد السلب فيها معناه سلب الضرورة المطلقة الناشئة عن  
الذات فخرج منها الواجب بالضرورة في وجود الضرورة بالضرورة وكذا المحتج بالضرورة في وجود الضرورة لعدم الضرورة فيكون فيها  
الضرورة المطلقة فيعلم من وجهها مع الوجود اطلاق في فاذ قيل بالمتفق فانه يخرج من خروج الواجب بالضرورة والاشتغال بالضرورة  
بان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشئة عن الذات والنوع بينهما بان النسيئة في الاول  
للضرورة فيكون السلب سلب الضرورة في حقيقته وهو مطلق لا يغير فيه في الثاني الضرورة مطلقة والناسي صفة للسلب فيكون  
مقبولاً لكونه ناسياً عن الذات والضرورة اعم من ان يكون ناسية عن الذات او عن الوجود اذ كان الامكان عبارة عن السلب  
المطلق فيشمل الواجب بالضرورة فيصدق عليه انه سلب الضرورة الناشئة عن الذات لان وجوده اذ كان واجبا بالضرورة لم يكن  
فيكون ضرورية الناشئة عن الذات ملو با على هذا الوجود وكذا المحتج بالضرورة اذ كان عدمه بالضرورة فيكون ضرورة وجوده الناشئة عن  
ملو با على اذ لو كان وجوده ضروريا لكانت كيف يكون محتجاً بالضرورة اذ يكون ضروريا بالذات لا يكون مستقاعاً قوله ضرورة انه محتج  
دليل لقوله لا سلب الضرورة حاصله ان الامكان تجامع مع الوجوب بالضرورة اذ كل موجود واجب بالضرورة وعلمه على المحتج بالضرورة  
كعدم العقل الاول فانه محتج بسلب كون علمه واجبا لذاته ولما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن العلم فهو ممكن فالحكم في كل واحد  
فلا يكون عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات اذ هو لا يجامعها في وقت فلا يكون مع العلم في الجاهل بها واللازم من  
التفصيلين ولكن ان تقول في الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات الناشئة عنها لا سلب الضرورة المطلقة في اللازم عدم  
اجتماع الامكان مع الوجوب بالضرورة والاشتغال بالضرورة لان هذا الكلام على ان المراد بالضرورة الضرورة من حيث العموم سواء  
كان يجب الذات او يجب الوجود فالتقسيم سلب العلم وهو لا يجامع وجود الخالص في بقى الطوائف تخصيص المسجته بالامكان به  
نسيم ان الوجوب يقتضي الذات والتمحيق ان الناشئة من المواد بمقتضى نصوصها اما الاشتغال فظان ليس للاشتغال ذات  
مقتضى عن الاقتضار واما الوجوب فانه لو كان مقتضى الذات فيقوم الذات عليه بالوجود ولانه لا اقتضار او مقتضى نحو الوجود  
وغير ان الوجود لا يقدم على الوجوب فان الشيء لم يجب لم يوجد وقد استدلوا على نفي كون الامكان بالضرورة لو كان بالضرورة  
توارد العقل المستفاد على واحد بان الامكان امر واحد اذ كان بالضرورة فيكون الوجود علمه به وهو مقتضى الذات ايها فالذات العلم  
فيعلم توارد العلمتين المستفيتين على شيء واحد فهذا يدل على ان الامكان مقتضى الذات عندهم فلا بد من عبارة اسم حقيق فافهم  
الاستدلال المحقق في تحقيق المقام ان لوازم الذات على اقسام الاول ما يكون لوجود الذات مدخل فيها كوجوب الاربعة مثلا ووجود ذلك  
فالذات يكون مقتضى بالضرورة لو كان مقتضى بالضرورة والاشياء لا يكون لوجود الذات مدخل فيها وهو مما يقتضي الاول  
ما لا يكون مقتضى وجود الذات كاشياء في الوجود فالبعض من لوازم الذات كالتقيد عندهم من تفسير لوازم الذات بالاشتغال  
وحصلت الذات وحده تلك اللوازم وهذا الحق يتحقق فيها والاشياء ما يكون مقتضى وجود الذات كالامكان فان المقتضى  
تصنيف به ثم يوجد بعد ذلك فهو مقتضى الوجود وانه ان المقتضى لا يدخل فيها لوجود الذات اذ لا فلاح في ذلك لذات لشيء  
اليها مقتضى بالضرورة تلك اللوازم مقتضى بالضرورة ولهذا انه قال الحق ان الامكان سلب الضرورة الناشئة عنها فان السلب الناشئ

الثاني هو ما يكون في الذات وقد ظهر ذلك خلافه قوله الا ان لو ادعى انه لا وجه له هو السهول ان الاشكال مفقود كالوجه  
بحيث يندفعه عن ذلك المذكور سابقا وهو لم يرد في موضع الواجب بالوجه بالوجه فانه ان المفردة المفردة في سلب الذات  
الثاني عن الذات ليست مفردة مطلق بل هي مقتصرة على الذات فانه سلب المفردة الثانية عن الذات فانه سلب الذات فانه سلب الذات  
بجمل السلب محمول سالب المحل فيكون سلب هذه المفردة مقتصرة على الذات ويجاب بجميع الوجوب بالوجه والاشكال بالوجه وجود  
المفردة الثانية عن الذات فبما والوجه عن سالب المحل وهو المفردة ان لا المفردة ثبوت اسعدت كقوت الذي  
في ثبوت التي ولا في ذلك سالب المحل ثبوت السلب البسيط التي تكون التي وجوب ليس هي والضرورية لما كانت ثانية عن الذات  
كانت راجعة لا راجعة المحل واذ اورد السلب هذه المفردة فماتت سالب السلب ليعلم ان اذا اعتبر ثبوتها وكونها ثانية عن  
الذات صارت وجه سالب المحل فاعلمت كيف اخذ السلب معنى السلب البسيط في التي صارت التي صارت محمول لا سالب المحل قلت كون  
الاشكال مقتضى الذات لا يمكن بدليل محمول سالب المحل اذا السلب لم يثبت في ثبوت الثبوت لا يعقل كون مقتضى الذات لا في  
ان السلب العدلي ثبوت الثبوت انهم تركوا ان سالب المحل لا لا يقول بالسلب العدلي يقتضي وجود الثبوت في غير تقدم وجود  
الممكن على الاشكال وفيه الكثرة وادعى بان هذا السلب البسيط لا يجاب بالاشكال بالوجه فان الاشكال لا يكون سلب في ذاتها  
لقتضى ان يكون لها ثبوت في ثبوت قوله التي خارجا عن هذا اجماع اول من الوجود ان شاء المفردة لدفع الوجه المذكور الذي هو الثبوت  
حاصل ان لا سلبا في الثبوت ولا يكون مرادوا السلب على كون التي على الوجه الثبوت السلب البسيط على كل مفهوم بما في اعتبار  
لا يجوز من المواد الثبوتية في مرتبة التي فالتبعية عن جميع العوارض ولو كانت سالب محمول لا الاشكال غير السلب البسيط بل هو  
فيقتضي الخبر في وجه ان هذا التوضيح على سلب المتعارفين الثبوتين سالب المحل في ثبوت التي ولسبب السلب في ثبوت  
عدم اقتضاها الوجود وعدمها فاذ كانت الذات مصداقا للسلب البسيط كان مصداقا لثبوت المحل في ثبوت التي ان هذا السلب  
او لا فيكون الذات مصداقا للسلب محض بدون كونها مصداقا محمول سالب المحل بل الثبوتية وهو كون السلب على الوجه الثبوت  
ما اوردده الحق الاداني في الحاشية القديمة ان لا يمكن بالثبوت التي ما يكون ذات علمه سلب المفردة الذاتية من الثبوتين اقول في خبر المواد  
في اثباته اوضح لهذا الشيء ان يكون وجوده ضروريا لا يجب ان يكون مفقودا بل لا يكون ذات علمه سلب المفردة التي الذاتية  
والذي في خبر العقل الذي يكون سلب المفردة من محلوله فهو قول بل ليس فيها اقتضاها هذا بيان وجه ثبوت الوجود في اثباته دفع  
الوجه المذكور والضرب في مفهوم قول سلب المفردة الثانية عن الذات فانه سلبها من غير اعتبار لثبوتها والذات هي حاصلها  
الاشكال لم يثبت مفهوم اقتضاها اصطلاحا في سلب السلب لانهم رفقوا بالاشكال سلب المفردة التي هي اي المفردة بالنظر في الذات  
وهذا السلب يدل على الاستلزام اي استلزام الذات لا يدل على كون مقتضى الذات اذ هذه المفردة لا يصدق في المفردة التي هي مقتضى  
الذات كما يصدق في المفردة المتحققة في مرتبة الذات وان لم يكن مقتضاها في الاشكال هي سلب المفردة الذاتية سلبا  
وهذا السلب ثابت نفس الميزة في سلب الوجود والعدم لا يصح انكاره في الذات في مرتبة من مرتبتها وضربا في الوجود المتقدمة  
على الوجود فلا يكون مقتضى الذات اذ الاقتضا لا يتصور بدون الوجود فلا يكون غير الوجود ممكن وهذا يستلزم ان لا يكون الوجود  
الممكن متصفا بالاشكال واما الميزة بالنظر في خبرنا فلا يمكن استلزامها بالاشكال فالاستلزام بوجودها لا يقتضي وجودها  
حاشي السلب لا جانب السلب فلا اقتضاها فيه اذا كان يمكن الاشكال سلب المفردة المتحققة للذات في غير عدم الثبوتية  
بعض الاشكال والمفردة التي في مرتبة الذات غير ان يكون الذات علمها كما قالوا في الجواب ساجد او يصدق على هذه المفردة  
الاشكال معنى سلب المفردة المتحققة للذات والذات اذ لم يكن مقتضاها فانه ان الاشكال سلب المفردة الذاتية العلم ان يكون

ثبوتية

الواجب



فما هي الذات اولاً فهذه الادلل على الاستمرار لا على الاقتضاء قال الاستاذ والمحقق قدس سره لو كان هذا مقتضى لازم صدق  
الخامس على الواجب بالذات والمنتج بالذات فان سلب اقتضاء الذات للوجود والعدم لصديق عليه فانه الواجب فلا يلزم  
اقتضاء العدم فيه فلا يلزم سلب اقتضاء الوجود على طريقه الى القائلين بحقيقة الوجود لثباته فان مقتضى لا بد منها في  
واما على طريقه السكينة القائلين بربوبية الوجود عليهم سبحانه ثباته في الظاهر فيصور الاقتضاء ولكن التخصيص يقتضي سلب الاقتضاء اليه  
فان مقتضى ما هو مقتضى لا بد من وجوده فيلزم الدور او التسم كما هو المراد في مقامه واما المنتج فعدم اقتضائه للوجود في غير  
العدم لان مقتضى لا بد من وجوده كما يسمى في الفرض انتهى فوم سلب مقتضى لا بد من سلب التقيده به اي ان  
الوجود انتهى والمراد لكل تقدير ما مر ان قال في الحقيقة اي على تقدير ان يكون مقتضى او لا انتهى حاصله ان الامكان  
عبارة عن سلب التقيده به وسلب الفرضية الثانية عن الذات هو فرض الاقتضاء او فرض وجوده لا سلبه سلب التقيده به ان يكون  
مقتضى بان لا يتبع عن الذات ويكون مقتضى الذات قوله المشهور انه الذي قول الحق على ما لا بد من الحق وهو المشهور ان يمكن ارجاع المشهور  
للمراد اليه بان يكون المراد من الوجود في الخارج الوجود في نفس الامر في الخارج كما يتعلق على الخارج عن الشارع كما يتعلق على ما هو  
الخارج عن تحمل الذهن واقرهم وهو الوجود في نفس الامر لان في هذا الحكم التسم على المشهور لا الدور عليه قوله الحق ان التسم  
اليها اه حاصله ان في المشهور والكان التسم الوجود في الخارج في الجور والوجود في الحق ان التسم اليها هو الوجود في نفس الامر  
مطلقاً وان كان في الخارج اذ الذهن فالعقل هذا العدد ان المشهور الى الحق فقيده تاديب من قال بالوجود في الذهن واما  
منه سلب المنكرين له فلا فائدة فيه قلت فانه في ادخال الاوضاع الانشائية فانها ليست موجودة في غير قولهم العمل به في الوجود في نفس  
الامر يلزم ان لا بد من هذه الاوضاع تحت الاوضاع اذ هو الوجود في الخارج في هذا حيث كان فلا بد من الوجود في نفس الامر في  
تحت الوضع فانها وان لم يكن موجودة في الذهن لكنها موجودة في نفس الامر لوجودها وانتم اهلها في الخارج في وان كانت غير  
موجودة بالذات في الخارج والوجود لانه في عند المنكرين لكن لبا وجوده في نفس الامر بحسب وجوده وانه في الخارج فقلت  
قلت الاوضاع عند المنكرين اليه قوله لان العلم بالعدد اه هذا دليل على كون مقتضى الجور والوجود هو الوجود في نفس الامر في حاله  
لو كان مقتضى الوجود في الخارج في هو المشهور يلزم خروج ما هو من الاوضاع عنها كالعالم فانه محو ذهنية ليست موجودة خارجية  
مع انه من مقتضى الوضع وكذا العدد ليست عند المتأخرين انما انتم اهلها في الخارج مع انهم من مقتضى الوضع مع ما مر  
ايه المحققون ان السادة في اخر المحققين فذهبوا به الى مقتضى العدد وليست موجودة في الخارج في هذا حيث  
الوجهين الاول ان يكون متعلقاً بجميع قوله اليها وليست موجودة في الخارج فمقتضى ان المحققين في جوابا عن مقتضى العلم والعدد  
والثاني على عدم كونها موجودة خارجية في المثال ان مقتضى الوجود ليست موجودة خارجية فقط وانها ليست موجودة في  
ومقتضى الاول اذ اختلاف مقتضىها ثابت قال الحق الدواني في الاية القديمة ان المحققين كالمصنف في قوله على  
العدد امر اعتباري مع نفسيته في الحكم الى المتصل والمنفصل صحيح ما وراءه علم هذا القول يدل على ان المحققين اختلاف  
مقتضى اليه فقلت ان الحق عند العلم من الموجودات الخارجية اذ الصورة موجودة خارجية فمقتضى الوجودات الخارجية  
يتصور عند مقتضى بقا هذا الكلام على المشهور لا على ما هو في التحقيق عند المشهور ان العلم في الصورة في وجوده ذهنية واما  
على التحقيق الحق فلا يصح الكلام ولا ارجح مقتضى الوجود في نفس الامر في قطع النظر عن اعتبار مشهور ان كان الوجود في مقتضى في  
الذهن او في الخارج قال الاستاذ والمحقق قدس سره ان قولنا ان يكون المراد بالوجود في الخارج في حينها صحيح بل الحق هو الوجود في  
المرتب عليه انما هو ان كان موجوداً في الخارج او الذهن في العلم في ذلك صحيح لان يكون موجوداً خارجياً بهذه اللغة والعجب



[illegible]



موجود قبل وجوده فيلزم تقدم الشيء عليه ويوجب وهذا انما يلزم من كون موضوع الوجود موضوعا مقوما  
ليس بموضوع غنى عنه فلا يكون موضوعا مقوما عليه ان هذا لا يمنع كون الشيء موضوعا للوجود او انما اذ البرهان لا يلزم فيكون  
اذا علمت في العلول والصوره وغير ذلك يجوز ان يكون حاله ان يحل مستغنى عن نفسه بوجوده عن تلك الصور ولا كماله في تقدم  
موضوعاتها وجودا او المقوم عدم كونها مطلقا من الاوضاع فلا يحصل المقوم ويصلح انما ايضا يكون وجه انما رايه بقوله الذي قبلنا بل  
قال في الحاشية بهذا وعدنا في اول حاشية هذا الكتاب بقوله على انسير اليه انتهى فاحتمل ان مع ان موضوعاتها ليست بموضوعات يثبت  
منها ان الامور التي ليست من الاوضاع وهذا هو المقوم فينا في اول القول من حاشية هذا الكتاب وهو لا يخص اياه قال ان الامور التي  
احوال الواجب والجوهر والزم وبجملات عليها لا انما بموضوعات يصدق عليها ويدل حاشية على ما سيبين اليه في هذا الباب وروعه وعده  
في اول الكتاب بقوله وسيسير اليه لان الشيء لا يقوم بوجوده اذ ليس لعدم كون موضوعات الامور التي هي موضوعات لها اذ الموضوع  
يقوم وجودا بموضوع لم يلقه كان الوجود متلا في الاوضاع لان موضوعه هو الوجود موضوعا له ويقوم الموجود بوجوده فيلزم تقويم  
لوجوده ويحتمل ان يعرف عليه بان ان اراد ان الشيء لا يقوم بوجوده كالتقويم الفاعل قسم والايام تقويم الشيء على الوجود بالموجود ويحتمل  
لكن تقويم الموضوع على الوجود لا يلزم ان يكون كذلك فان الموضوع قابل والقابل لا يكون فاعلا ولا يكون تقويم تقويم الفاعل وان التقويم  
الذاتية لم تزل قسم ان الشيء لا يقوم بوجوده بهذا التقويم لعدم وجوده في نفسه وعدم تركيب الوجود منه ومن غيره ولكن هذا التقويم ليس هو  
في الموضوع ايضا لا لاول وان اراد ان لا يقوم تقويم الموضوع في العارض فهو لم يوزان ان يكون مقوما لهذا التقويم اذ هذا التقويم غير التقويم  
الاوليين كما ان تقدم الموضوع على العارض نحو ان تقدمت فقال الوجود كمال الرضى فالوجود المطلق محتاج الى الالهيته المطلقة  
والخصوص لا الخصوصية لان مع مصدره لا يخصص بالانحصار اليه فافهم قوله من غير اهتلال في الحاشية فيمارة الى ما يرد عليه وبان  
في محقق الامر المتبررة في النقابات لان الامور التي ليست بجواهر وموضوعات اذ لم يكن اعراضا ايضا بل على الامر الموجود على الجواهر  
ويمكن ان يتيقن ان الامكان والوجود ونحوهما في هذه المقام واخذ في نفسه من جملة الافاق بل مما يصدق عليها انتهى قوله في محقق الامر  
وهو الاصل ما في نفسه ويرد عليه ان الامر بين الجوهر والرضى عقلي لا في الشيء من احدها فاذا لم يكن موضوعا لموضوعات يكون موجودا  
لا في شيء فبذلك تحت الجواهر فلا يخرج منها ليحصل الامر القول بالافتقار في موضوعه وانما السبب للمقام ان يقول يلزم كون الامور التي  
جواهر وعدم كونها لانه موضوع لا يحصل الامر في نفسه عن الجواهر ايضا الا ان يقال ان الجوهر لا يكون في موضوع بل في مادة او قائما بنفسه  
في غيره من الجواهر ايضا ويحصل الامر ذلك ان تقول ان الحق ما راي ان الحق لا يلزم من جميعه الامور التي لم يلزمها واعتاد اعتدال  
قوله ويمكن ان يتيقن حاصلا ان الامكان والوجود ونحوها في هذه المقام الذي هو الموجود والجوهر والرضى من انهما واحد  
المقام ليس جملة الافاق فالامكان والوجود ما في ذاته المقام لا يكون من الجواهر والرضى الذين هما من الافاق فالامور التي  
لا يكون داخل تحت الرضى بل يصدق الوجود والامكان على الاوضاع والجواهر ولا يحصل الامر في ذاته المقام واعتاد اعتدال  
الامر انما يكون اذا كان داخل تحت المقام ولا يدخل تحت قسم من اقسامه وليس كذلك اذ هي موجودة في المقام لا داخل تحتها وانما قال  
ويمكن لان هذا لا يوجب في العلم والعلول وغيرها اذ لا بد لانه المقام فان قلت ان الوجود ليس بنفسه فيكون في ذاته نفسا مع  
من افاد المقام والاشياء من افاده خارجا من الجواهر والرضى فيكون على هذا التقدير كونه عرضا قلت ان القول بان كل رضى من المقام

تقدم

تأمل

[illegible]

الاسم في نفسه لا يلزم من موجدتها لا يحتاج الى ايسوا بل بالوكس فلا يعرض ولا يلزم كون محمدا موضوعا لها ووجه الوجوب  
انما انما الخ لا يثبت في نفسه ما لا بد من ان يكون له واحد موضوعا له مادة له اذ باعتبار اليمين المختلفين فالايوسا  
على الدلائل القائمة موضوعا لها وبالنسبة الى الصورة الحسية الحادثة فيها مادة ولا يقوم الصورة الا في حقيقة واحدة وهي الموضوع لا باعتبار  
من العوم والموضوع بخلاف الدلائل فانها تقوم باعتبارها قولنا ان الصورة المطلقة هي اذ ليس لعدم تعويم الوجود الى الوجود الذي هو الموضوع  
لها بل في الحقيقة اي العوم والموضوع فانه ان الصورة المطلقة لا يحتاج الى ايسوا بل بالايوسا بل الصورة المطلقة قد يكون موضوعا  
لها من حيث العوم فكون مادة بالانضمام الى الخ الحاشية انما هي الصورة المطلقة من حيث انها صورة مطلقة تقدم على وجود ايسوا  
ومن حيث انها صورة معينة متوفرة فليس يكون ايسوا قد تعوزت اي مارت ذات صورة مطلقة ووصيت فتعوزت اي مارت ذات  
صورة معينة وهذا من قول ايسوا في الصورة في وجودها والصورة هي الصورة المطلقة التي هي مارت ذات صورة مطلقة وهي الصورة  
بالصورة المطلقة تقدم على وجود ايسوا اذ ايسوا وان كانت مية نوعية تامة لكن يلقها الياس في نفسه في الوجود اذ هو شخص ميم مستعد  
لا يحل فيها من حيث الالام لا يوجد مالم يحل بالصورة فتوصلها ونقوتها بالصورة المطلقة فصار المقادير بها متقدما على وجودها واذ ايسوا  
وانصفت بالصورة ثم وجدت وتحتبت بتشخص الصورة فمادت صورة معينة تقدم عليها بالصورة الحسية المطلقة وهي الامتداد  
الوجودي محتاج اليها ايسوا وكيفية هذه الصورة تعلمها بحسب الوجوه وليست بعلة فاعلية بل هي بما وصارت متقدمة عليها في وجود  
نفسها وهو من قولهم في ايسوا الى الصورة في وجودها ولما لم يكن وجود الصورة بدون الوارث في رتبة الشخص لا كاشل والمادة  
والوضع العين في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
والصورة هي الصورة المطلقة في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
او قد رتبها في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
يكون متاخر في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
بالصفات وهذا لا ينافي لا في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
ايسوا لا يكون متاخر في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
الحاربي يمكن ان يرفع بان التقدم على ايسوا ذات الصورة متقدما عليها في الوجود الحاربي يمكن ان يرفع بان التقدم على ايسوا ذات  
الصورة والصفات ايسوا متاخرة عن وجودها ولكن في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
وجودها الحاربي وان كان متاخر عن وجوده الذهني وهذا لا ينافي ليس في الوجود والصفات في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
عن وجودها فيكون ايسوا في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
في الوجود المعلق والصورة محتاج اليها انتهى كلامه ولعل غرضه في النظر الى ان ايسوا طبعه في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
اليها الصورة لم تحصل فكيف تصور تعويمها في الفهم الصورة اليها ولكن انما تكون اذ لا تتقدم على ايسوا في رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم  
عن الفهم الصورة اليها وتقدم عليها من حيث الوجود الحاربي الا ان رتبة ايسوا في هذه الوارث في ايسوا فالصورة في هذه الوارث في الشخص هي الصورة المطلقة ايسوا وهذا هو الحق في العوم



لا يصحها بالضرورة والمادة هي العمل المحتاج الى الوجود في ذاته لا لا يصحها بالضرورة والموضوع هو العمل المحتاج الى الوجود في ذاته  
 وذلك له وبهذا يظهر الفرق بين العمل الجوهري والوهمي بان الاول لا يحتاج بطبيعته الى العمل وان احتاج لتخصصه لم يخلو من خلاف الثاني فان  
 من حيث هو محتاج الى العمل المطلق ومن حيث الموضوعية محتاج الى العمل الخاص قوله والرسوخ اية اية عدم احتياج العنصرية من حيث العموم  
 من حيث الموضوع لا احتياج الوهمي كليهما ان الوهمي بطبيعته مائة محض حقيقة القيام بالموت والموت والاستقلال ليس محتاجا الى العموم  
 والموضوع الى العمل والعنصرية حقيقة مستقلة من حيث الجهة فيحتاج الى الشئ ولا من حيث اقتراها بالوفاض فحقها عدم الاستقلال فيحتاج  
 الى العمل فالوفاض حقيقة بطبيعتها لا يغير فلا بد لها من القيام بالعمل بحسب العموم والعنصرية لا يمكن ان يكون لها نفس تجزؤا فحقها  
 الربط بالانفصال بحسب الوفاض فحاصلها رتبة باعتبار الاول مستقلة عن رتبة العمل وباعتبار الثاني تحتها رتبة العمل لان الثاني لا ينفصل  
 بالعنصرية المطلقة الفاعل الشراعية وهو لا يتوقف على تقدم وجود الموضوع بخلاف العنصرية المعنية بان الفاعل الفاعل الضام فلا بد  
 ان يكون الموضوع موجودا في الخارج انتهى وبروز السران ان يكون الوهمي محتاجا الى العمل المطلق وكونه بطبيعته مائة مائة بالانفصال  
 لا يستلزم منه بان لا يوجد شئ من الوجود كالموافق بينه وبين العنصرية بالاستقلال وعدم ليس الشئ اذ الشخص من العنصرية الية لا يوجد  
 بعد العمل والكان باثره فارق بينهما فلا بد من البيان لتفريقه والفرق يكون الوهمي حاله والعنصرية فواته خلاف مرادهم من ان الطبيعة  
 اذا صدرت عن العمل مستقلة عن غير ما تملك محل فلا يوضع لها العمل في مرتبة اخرى فالطبيعة المستقلة الصادرة عن العمل لا يغير  
 فلا كسب غير داخل الشخص بها وان قيل ان احتياجي الوهمي كاحتياج العنصر الى المعنوية بخلاف العنصرية فهذا افعالهم التي فلا يغير  
 الفرق بيني الدوي وبين هذا السر كون واسطه عليه قوله المادة هيها اعلم ان السواء اية اية في قول المصم بوجود العنصرية على حاله المادة  
 اعلم ان السواء والمراد بالسواء السواء الاول التي يحمل العنصرية الطبيعية فالمادة هيها عبارة عن محل العنصرية سواء كانت جسمية او نوعية  
 فالسواء الاول هو محل الجسمية وليست هي للعنصرية الجوهريية المقدرة فان محلها هو المركب من العناصر الارضية كالحرج به بعض الحقيقين في العمل  
 مادة ليس بالسواء فحاصلها فانه قد يقع في الاستمرار ان محل العنصرية سواء كانت مادية جسمية او نوعية لم يغير اذ رتبة السواء  
 فالمادة المنقسم هي السواء لا العلم بها والمحققون طاروا ان محل العنصرية الجوهريية يغير الية والسواء ليست تنقسم الى العنصرية  
 النوعية لتحصلها بالعنصرية الجسمية تبينها فاحدوا محلها لا يقول بان محل الصورة النوعية هو الصورة الجسمية او المركب انما قال ان  
 لان المادة قد يطلق على السواء الاول كما هو السواء وقد علم بان السواء المعنوية النفس الناطقة فالحال ان يكون اعلم من الصورة  
 الجوهريية للسواء والمركبات والنفس الناطقة قوله في الورد له حاصل الا لا وان محل العنصرية المعنية هو السواء المعنوية وهي  
 الية في الوجود وتحمل لتحصلها قبل تمام الصورة بالعنصرية المعنوية فيلزم كونها موضوعا في المادة ونه الا لا وعلى ما هو النقص في  
 لتمام صور العناصر المركبات والاعمال من حيثها قال لعدم لقائنا فلا يرد او هو مستان العناصر اذ القنوت فكانت لا يمكن ان يكون  
 متوقفا بدون الصورة التركيبية فلا بد الاشكال اليه قوله في الورد له هذا جوابا لرد المذكور فاحتمل ان القول بحلقة المادة العنصرية للمعنوية  
 المعنية من قبل لا يفي في رتبة الاعتبار اذ محل الصورة المعنية هو المركب المنقسم من العناصر الارضية وهذا المركب قبل حدوث الصورة  
 المعنية ليس مفصلا اذ المجموع الذي هو مصدر الكل مختار لواحد والآخر الذي هو مصدر فرد والمجموع من حيث النعمان لا يتوحد في العمل  
 كل واحد من الجزئين مفصلا فاذ لم يحمل العمل قبل الصورة المعنية فحقا فقصر الية جردا دونها من النوع المركب يكون مادة لا يكون  
 فلا تصح المادة قال ان الثانية يمكن بيان ذلك بان صور السواء مائة عند التركيب ولو كانت صور المركبات مائة في السواء لم

الموضوع



[illegible]





النفس

المستقبل متناهية الجانب الماضي ولكن تحدهما قائل ان القديم الزماني عند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده متناهياً في الزمان  
قائل ذلك السيد الحق قائل بالحدوث الدهري والمادة عبارة عن نفس الواقع حال سبب ان الممكنات قاطبة لو كانت متناهية في الزمان  
الازمنة والاعراض او متناهية بها كانت معدومة في حقائق الواقع بل كان الموجود فيها الواجب من شأنه نقلاً عن احدث ما كتب اياهم  
الممكنات فهي في الواقع كانت معدومة محضة ومعدومة معرفة والزمان داخل في زمنية الممكنات فهو ايضا كان معدوماً في حقائق الواقع في  
الزمانيات لو كانت قد تقيدها اي ما يكون مستوعبة جميع اجزال الزمان في الماضي او عاقبة اي ما يكون تحفة بكونه معدوماً في حقائق  
ايضا في الواقع في ذلك يكون القديم الزماني لا يكون وجوده مسبوقاً لوجوده في الواقع انما هو الزمان وهو اقدم من كل شيء بالعدم والوجود  
في حاشيته في الحقيقة في حقيق الكلام المحض وبما ينسب في حاشية الاطراف وعدم كنه مطلب الكتاب رايته تركا ان ذلك است فارجع ايها  
قوله لم يقم القديم لا يندب الاقلام هذه بيان وجود عدم تقسيم القديم الى قسمين الى حادثات من الغير بالذات وغيره وعدم ذكر محل الغير  
بالذات وهو البسيط لا يندب المحسوسة التي هي مجردة بالذات وعدم ذكر محل الغير بالذات وهو البسيط لا يندب المحسوسة التي هي مجردة بالذات  
الذات كما علم ان الممكنين كلهم جازوا بانشاء حال الغير بالذات وقالوا ان الوصف لم يتحصل بنفسه كيف يتحصل للغير ولم يعلموا ان  
التحصل بالغير كيف يكون محلاً للغير وبالله تعالى عليهم كفاية هذا التحصيل للمعية وكذا يكون محل الغير بالذات وهو البسيط والممكنون غير  
فأمكن ان يباين في الذي اشبه الحكماء فيهم من هذا وجود عدم ذكر محل الغير بالذات وحال الغير بالذات في اقسام الحادث وكذا بانشاء  
القديم اعتبر بالذات اذ هذا الغير وجب بان عدم تقسيم القديم لا يندب الاقلام بان المستقيم جازون بانشاء القديم الغير بالذات  
لان القديم عند جميع الناس هو الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتبدل  
دون القديم وهو شخص المستقيمين لعدم كونهم قائلين بهذا الاور ان الحكماء جازون بوجود محل الغير بالذات وهو البسيط اذ لم يتبينوا  
بعدم كنهه وكذا يجوز ان قيام الوصف بالوصف في حال الغير بالوصف هو الزمان القائم بكونه ذلك لان ذلك فان اذكره متوقفاً على عدم تغير  
الغالب الذي يقوم به الزمان مقداراً قائماً لها في حقائق الاشياء الغير بالذات اذ هذا هو الجواب عن مقدار وجود الغير بالذات وهو البسيط عند  
الممكنين لانهم ليسوا بقاتلين بالقول المجردة فلم يبين في التقسيم ما يحتمل بقوله لا يتغير ولا يتبدل في جواب الهم ومن لم يقولوا بهذا لم يكن  
لم يجزوا بانشاء وجوده لعدم الزم في ذلك التقسيم قوله بل بعضهم جازوا بوجوده اذ هذا هو الجواب عن عدم الزم في ان بعضهم لم يبينوا  
بل السعوي جزم بوجوده بحجة الاسلام محمد بن ابي فانه ذهب الى ان كنهه في الناطقة واللام الزماني في سبيل كنهه وانفسه في الناطقة التي هي  
الارادات الكلية والنفوس المستقيمة التي هي مبادئ الارادة البنية والحكماء كلهم ما يكون بوجود الغير بالذات وهو البسيط في حقائق الواقع  
اسي السعوية المذكورة في قولهم فان الوصف قابل للذات في سبيل السعوية في الارادة البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية البنية  
اثره واحدة متعلقه هو اسطة وجود الغير واستثناء الوصف بان اشارة واحدة متعلقه هو اسطة وجود الغير او بالذات والوصف الذي هو  
ذو الاسطة فينا وبالوصف ان لاشارة الحسية بانها كنهها اي يتغير على كون ذلك واليه تنصها بالتمكن اولاً وبالذات هو الغير فينا  
بالوصف فلاشارة اليه البنية بالوصف فلو كان لا يوافق كنهه متغيره لكانت الغير يمكن الوصف في الثبوت ولما لم يكن الوصف مكان الوصف  
مكان الغير لا يكون الوصف اسطة سوى الوصف في الوصف قوله لا في الغرض في الوجود اذ هو عبارة عن عين انفسه وليس الغرض في  
وعمل من يبر ان الوجود انساني في الحقيقة على ما هو عبارة عن الوجود المأمور الاخذ من السبيل التي رايه فهذا يحصل في  
العينين في حاشية الحاشية ايها التمرة فالعنه الثاني مرة لطف الاول وحاشية ليس لمراد ما علم به الحاشية لان التقين عبارة عن

حتى انما يتصور ان اعتبارها وبغير علم بالفارسية مجرد ادراك اذ هو حاصله بانفع المصطلح لغيره بالفارسية مجرد الادعاء  
 برسمي ليس لك فانه لا يخلو ولا يخرج من اى صفة لغيره فهذا انما يتم اذ ثبت حصول الامتداد لغيره العين وهذه هي الحقيقة  
 وقد فهمت انما في علمه اى في حاشية التبريد لانه لا يخلو ولا يخرج من اى صفة لغيره العين وهذه هي الحقيقة  
 به الامتداد وبما يشهد الفكرة وقد قيل ان لا يكون موجودا فان كان جسميا لم يكن متعلقا بالاجسام وان كان حقيقيا  
 او معنويا لم يكن موجودا بالوجود اى بالوجود الجبري وكلها محال لانها لا تتصور الا بالثبوت والوجود وبما بانها بالاجسام الموجودة  
 كالموجود والامتداد على اى حال اذ كان انما رايه لفهمه يكون الامتداد حقيقيا بحيث يخرج من الشئ ثم ينفصل عنه  
 مرفوعا نقطة من انما رايه واذا كان انما رايه حقيقيا يكون الامتداد على ان كان او حقيقيا يخرج من الشئ ثم ينفصل عنه  
 ذلك الخط واذا كان انما رايه على اى حال اذ كان الامتداد حقيقيا بحيث يكون على مطلقا على ذلك السطح والخط والسطح  
 في الاول يكون النقطة من انما رايه بالذات وفي الثاني بالعرض والخط بالذات وفي الثالث بالعرض رايه بالذات والنقطة بالعرض  
 بالعرض قوله الثالث تيقن الشئ بانها هي وانما هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 التيقن بخلاف الاول قوله وبما بانها هي اى انما انتم مشتركة في عدم اقتضاها يكون انما رايه محسوس بالذات ولا يقتضيها  
 محسوس الشئ رايه بالذات لان معنى الاشارة على قصد الشئ من قصد التيقن وهذا القصد لا يتعلق بالمحسوس بالذات لك يتعلق  
 بالعرض اما الاول فهو تيقن انما رايه بالعرض قد يكون متعلقا بالمحسوس بالذات كاللون والصور مثلك هو انما قد يكون متعلقا  
 بالمحسوس بالعرض كالاجسام مثلا فانها لو كانت متعلقة بالعرض او اجسامها لم تكن محسوسة بالعرض وان كان الاتصاف قد يكون متعلقا بالمحسوس  
 بالذات كالحركة والصور والبيضاء وقد يكون متعلقا بالمحسوس بالعرض كالحركة والخط والخط والخط والخط والخط والخط  
 الاول انما فاعلمت ان الامتداد البصري انما يقع على الاولان والامور المحسوسة بالذات وانما الخط والسطح والخط والخط والخط  
 فتعلق هذه الامور بالذات لا يكون الامتداد بالذات فقلت هذا الامتداد وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 محسوس بالذات او بالعرض ولو كان الامتداد موجودا في مطلق الاطراف من المراتب فمتعلق بالمحسوس بالعرض ولما كان  
 وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون الامتداد بالذات فقلت هذا الامتداد وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون الامتداد بالذات فقلت هذا الامتداد وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 اذ هي محسوسة بالذات والخطان هذا الحق نعم الجواهر والاعراض فانها لا تتصور على سبيل التيقن والاعتقاد وانما هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 قد يكون محسوسا بالذات وقد يكون بالعرض وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون الامتداد بالذات فقلت هذا الامتداد وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 فانه وسيلة للتيقن سواء كان المحسوس متعلقا بالذات او لا فمتعلقها هو لكونه اى حاصله ان هذه الاعراض موجودة بشرط  
 عدم الاقتضا وسواء فرق بان الحق التصديقي والاصل بالصدر لا يجب تعليقها او لا بالجوهر بل قد يتعلقان او لا بالعرض  
 بالجوهر او يتعلقان بالعرض او لا فانما يكون متعلقا بالجوهر او لا لانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 لتعلق التوهم اليها والافعال وتوابع هذا التوهم وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة  
 وعدم وجوب تعليقها بالجوهر وبما بانها هي في هذا الحق فانه لا يكون في هذا الحق تيقن العقل والاعتقاد وانما هو وسيلة



الاشارة

اے

نورِ فیض



الخصم لذاته من غير حال من آخر محمول عليه بخلاف الحال فانه وان كان محمولا على ما لم يدرى بسلطة ذلك من غير محمول لذاته بل  
نفسه الاضافية التي هي التعلل قائم محمول على المالك حقيقة كمال المعنى هذا اذا كان المالك كمالا من حيث اختياره التعلق بالمال  
وهو المحل بواسطة ذواته وان التعلق بين علاقة الحال بالمحل وعلاقة الحال بالمال كنه هذا الجواب يدفع الاخر اذ لا بد ان يكون  
ناضجا في الموضوع لما فيه فلو كان لا ينفرد بهذا الجواب او الموقوف محمول لذاته على العارض بواسطة ذواته لا بد ان يكون  
ناضجا في التعلق الثالث سوى التعلق المذكورين في هذا الجواب وهو ان المراد بالصحيح حمل ما ليس من الحال على المحل فان التعلق  
منه شيء محمول على وجه القول بان المحمول لا يتوقف على محمول على ما ليس بشيء او المحمول ليس بشيء من المالك بل هو متوقف على التعلق وهو  
حاصل في العاصب فلا ينبغي ان يكون المالك والافيد وكذا الموقوف لا يتوقف على شيء محمول على العارض في هذا الجواب يدفع الاخر اذ في فهم قوله  
على طريق التوضيح ياتي عندها يعني توصيف الاضافية باسم الفاعل التعلق هو العلة التي هي اداة كون المحقق وصفه لا بد من وجوده عليه  
بواسطة ذواته اذ توصيفه يدل على ان الاضافية في حقيقة كون المحقق نفسا لا بد من وجوده في كونه اياه لذاته وانما يظهر من عبارة  
المحقق كون المحقق وصفه لا بد من ذواته اذ لم يقل الاضافية هو بالغير وصفه الا ان بيت من عبادته بان يراد من كون المحقق وصفه  
معبوده اي امر به يكون المحقق وصفه وادراكه لا بسبب امر آخر فذلك الاضافية في الجواب المتبادر مما قلنا في حيث انت قد علمت الاخر اذ  
على المحقق الدواني الاول ان كلام المحقق يدل على ان المحقق يكون له ذواته بواسطة افعاله وان كان انضماما والاضافية في الثاني  
على طريق التوضيح ياتي بما قيل عليه كلام المحقق لان اذا وصفت الاضافية بانها لا يكون المحقق وصفه لا بد من ذواته بل بواسطة الا  
الذي هو بافتقار التعريف اذ الذين لا يتوقفون بذلك التوضيح اذ اليه الا ان يقر ان الاضافية ليس صالحة لكونه بواسطة لانها لو كانت  
وبواسطة فاما باعتبار وجوده الذي هو متعلق لا اعتبار الغير فهو باطل اذ الناعية لا يتوقف على انتمزاعه عن الاضافية بل يحصل من الناعية  
النافعة عن هذا المفهوم الانتزاعي واما باعتبار وجوده وهو ليس بالنفس الحال المحقق في حال المحقق في نفسه فثبت ان كان المحققون ان الزمان  
نفس حقيقة طبيعية ناعية فلا يرجع ناعية الاضافية باعتبار الذات ولا ذات الحال المحقق في حال المحقق في نفسه فثبت ان كان المحققون ان الزمان  
الذي هو قولهم انه على ذلك التقدير اذ في الحقيقة لا بد من وجوده في كونه بواسطة ذواته لا بد من وجوده في كونه بواسطة ذواته لا بد من وجوده في كونه بواسطة ذواته  
اذ في استحقاقه عليها بواسطة وجوده على ما هو بالموافاة هذا بيان انهم الذين وجب الاخر من حاصله انهم انضماما والوجود بالذات  
فقط اذ المحل بواسطة وليس الاضافية ويخرج المشتقات لانها ليست كالمسح ان المشتقات الينهن الاخر من وجوده عليه ان  
المحلول انما هو على راي الجمهور كالمسح ككلام المحقق الدواني فيقولون يحول الصفات المنقسم في صورها انما هو صورها  
الحال في الصورة والوجود والحقا المحل التي يحل بالموافاة فيها حلول اصلا وتحويل من من عدم صدق التحويل بان النسق كالألوه  
مثلا محمول على الذات بواسطة ذواته مرتبة كونه لبر لا لا شيء فندفع بطلان الكلام في المشتق في مرتبة الوجود في هذه المرتبة ليس محمولا  
على المذكور لان محمول بالموافاة فالجواب لعدم الصدق بما لا نفهم قال في الحاشية الصفات المنقسم لها اختصاصا هو هو فاتها هو لا  
معها انما هو من ارباب الذات وحملها على الموافاة انتهى فان قلت ان اعتبارا والتعلق متحرران بالذات فكيف يكون النسق  
اختصاصا سوى اختصاص المعبود فيقول المشتقات بعينه حلول المعبود بناء على هذا الاتفاق وقت النسق عند المحل امر لا ينافي  
بالذات المعبود فلا بد ان يكون له اختصاصا هو هو غير اختصاص المعبود وهذا الاختصاص على ما هو في موافاة الموافاة وانما يجب  
حصول هذا الاختصاص اختصاصا المعبود بالموافاة فلو كان له حاصله ان المراد بالاختصاص الناعية اختصاصا بنوع الذات  
امرا لو كان يكون اصلا فالتعلق بان يتوقف على موافاة او اشتقاق وهذا الاختصاص هو هو فاتها هو لا ينافي



لنفس الشيء نفسه والتمثيل ليس كذلك فلا يكون محالاً ووجه اولي في هذا الباب دون جواب المحقق ان اعراض الخلق لا يوجب  
عليه لوجوب من الوجوه او توصيف الاختصاص بالاعتلال لا بالاعتبار ولا يلزم عدم صدق التوفيق على حلول الصفات المنقطة اذ لا  
بالاعتبار اعني ان يكون محالاً على ما يتعقد به بالحوالة او بالاشتقاق فالصفات المنقطة محوطة على موصوفاتها بالحوالة واما  
الاعتلال فلم يقل ان الصواب فيه اشارة الى انه يمكن حمل كلام الحق في قوله لا يوجب الا على ان يرد بقوله لا يوجب امر وان يكون  
لذا من دون واسطة في الوجود فيخرج الى كون احد ما في ذلك من نفسه اذ الاختصاص والكان من حيث العمل لكن ليس من حيث الوجود  
فهذا الوجه بالذات وقد يطلق لهذا السبب على الواسطة فيخرج كلام الحق في ما قال المحقق فكان لدرجة صحة ايضاً في الصواب لا يكون الكلام  
ابن مكي بل غلطاً وذلك ان اللفظ الاول واعرض عن لفظ الصواب في الاستدلال الاستدلال في الكلام في تعريف الخلق و  
هذا التعريف ارباب له معكم كالتعريف يكون وجود الشيء في نفسه موجوده في غيره لكن يلزم عليهم ان الشبهة في كونها بالحق الوضوي  
فكانت كون الخلق بالحق الوضوي ومعرفة الحق الوضوي موقوفة على الخلق في هذا الحق في الوجود وتقبل ان الحق في الوجود مع التعارض  
وجه من التعارض فلا يصح في محل الوضويات على الإطلاق وقال الاستاذ المحقق والذي ينبغي ان لا يبال في العلم بحقيقة الحال ان الاصل  
في تعريف الخلق ان يقال هو الشيء في الوجود والاشارة الحسية بالذات تحققاتاً او تقديرية فيبقى التعريف في الوجود فثبت الاشياء  
التي ليست بينها علاقة علمية اصلاً اذ لا يتصور بينهما الخلق والتقدير التعريف في الاشارة الحسية فثبت علاقة علمية التي لا يتصور  
التعريف في الاشارة الحسية من احد الجانبين اى العلمية والمحلول وتقول بالذات فثبت علاقة التي توجد بين الحال والحل في العدم  
كالزمان بالنسبة الى الفلك الا ان العلم في الوجود والاشارة في الوجود والاشارة في الوجود والاشارة في الوجود والاشارة في الوجود  
الحسية لذلك الفلك لكن عام لكن بالذات فثبت هذه العلاقة العلم والاشارة في التعريف تحققاتاً او تقديرية فيبقى التعريف في الوجود فثبت الاشياء  
في الجبروت كما هو المشهور في الكلام مع حذف بعض فافهم قوله وهذا يظهر انه يعني اذ اراد بالاعتبار ما يتعقد به الشيء اعني ان يكون  
مواظاة او اشتقاقاً من الوضوي اعني الوضوي لان الوضوي يكون محالاً بالحوالة فيصدق عليه معنى الوضوي وهو انه حال في الحل  
وتعريف الحل به ولا يخفى عليك انه لم يظهر بهذا الا ان يكون الوضوي حالاً في الصفة في تعريف الخلق عليه وليس كل حال عرضاً فلا يلزم  
الوضوي عرضاً فلا يكون اعني ان لا يترتب له امور الحاشية احوال عندكم لا اختصاصها بموصوفاتها بل هي في هذا الاختصاص يكون تعاقبها  
الموصوبات بنفسه بالاعتبار لا بالعرض انما ليست باعراض عندكم وانما بالوضوي هي من الخارج المحل بالحوالة او اشتقاقاً  
يعني العرض مطلقاً للبالغ في المعارف اعني الموجود في الموضوع في موضوع بل من نوع الوضوي من الصفات انما هي بالبالغ في الاشياء  
لزم انشاء الوجود في الموضوع يعني الخلق وما ثبت الخلق فيها ثبت وجودها فيجب ان يكون قول المشتبه في مقابل الثاني  
والاشارة في الوضوي تعاقبها بالبالغ في الاشياء فثبت لا يثبت الا بهذا المعنى فظهر ان الوجود بالوضوي هي من مقابل الجبروت والعارض مطلقاً  
ولا فائدة في اثبات كون الصفات محوطة على الوضوي لا في موضوعه فيحتاج الى الاشياء اعني ان لا يكون من وجه ينفصل بين الوضوي  
المعوم والعارض من وجه لهما فثبت في الاشياء لانه حال في محل وهو الجسم ومحول عليه بالحوالة وتعارفها في الاشياء والاشياء  
بالقياس الى الثاني فان اللغز في الوضوي لقيامه بالعرض وليس الوضوي لعدم حمل على الثاني بالحوالة والاشياء في كونها خارجاً  
عن الثاني ومحولاً لغيره بالحوالة وليس عرض في قوله والصفات واما حكمها اذ يعني جبراً يعني ان الصفات واما حكمها  
في الحل بالحوالة كلاب والاشياء العرضية في تعريف الوضوي في محل هذا القول ومع توهم من ان الكتاب في الوضوي

الكتاب رحمه الله تعالى على ما مر من ان معنى الوصف لا يصدق على المبادى كالمصدق على الشئ فها هو من الاعراض انما  
والشئ كسبب ان لا يكونا وحين فانه في القول بان التخصيص بالصفات لا يقتضي ان يكون المبادى او انما هو  
مانقل عن العلم الاول انه لا يصدق على المبادى كالمصدق على الشئ فها هو من الاعراض انما  
ليست من كلامه كون الصفات واما حكمها او انما قال الحق الرواية الى ان لا يصدق على المبادى كالمصدق على الشئ فها هو من الاعراض انما  
ويوافق العلم الاول بحسب محمد بن اسحق فانه عن اكثر العقول بالصفات كالفاعل والمفعول والصفة وفردا واورده  
التعميل بالصفات واما حكمها كالباب الابن في العارضة الوقت وظاهرا وذلك لان التعميل لا يقتضي كون الشئ او انما هو من الاعراض انما  
يكون متحدة مع الاعراض باعتبارها لا نظر في هذا الاتحاد واورده التعميل بما فيهم فانه من موصوفه كالموصوف للمبني في ذاته قوله الحق  
الغير هذا جواب ايراد يورده على قول الشافعي ان اعتبار المبادى من المجرى لغيره لا يوصف بالشرك فيها فيزم التركيب الباري  
من الشرك والغير فيقول المبادى انه لا يلزم التركيب لانه ان كان في ذاته الحوادث مميزات المبادى في نفسه فيحصل الاستيعاب  
البارى والمجرى بدو في الغرض المجرى وعدم دورانه المبادى فلا يلزم تركيبه وحاصل الجواب ان تحقق الغرض الحوادث من غير تحققه في العارضة  
لا يلزم في اعتبار المبادى من المجرى لعدم الغرض المجرى ان يكون معتبرا في نفسه في ذاته هو الخش من التركيب ويلزم التركيب في لزوم  
عدم الوصف للشرك في المبادى في ان يكون مركبا من عدم الغرض الوصف للشرك وعلى الثاني يلزم صدق المبادى على اولاد المبادى  
عبارة عن الوصف للشرك فما يصدق عليهم به الوصف لا يصدق عليهم المبادى ولا ذلك ان الوصف المذكور هو ما في الحوادث فيزم صدق  
المبادى على الحوادث الا ان في الوصف للشرك من حيث كونه موصوفا لعدم تمام حقيقة المبادى في المصدق من حيث هذه الحقيقة  
على الممكن فما قوله التركيب من الوصف انه يوافق ما قال انهم يلزم التركيب لوجهين الاول ان التركيب من الوصف غير معقول لما  
سئل هو في نفسه فبهذا الوصف عارض للمبادى لانه ارضي للاجود له في الخارج ولو كان داخل في المبادى يكون مركبا  
منه والعارض للمجوع عارض لطبيخ اجزاء وهذا الوصف من حيلة اجزاء فيغير عارضا لنفسه فيزم ان يكون العارض للمجوع  
عارض لاجزائه سوى نفسه لانه لو لم يكن العارض للمجوع لكان عارضا لاجزائه فيكون عارضا للمجوع واللازم ان يكون  
الطبيخ والفصل عارضا للمجوع لان كل منهما من جنس النار الذي هو من اجزاء النار فالتعلق ان عارض في نفسه ليس مستحيل مطلقا لان العارض  
عارض لنفسه فليت نعم اذا كان تعدد الحوادث والاعتبارات وحيثما ليس لك لان الوصف اذ لا يوصف به تركيب للموصوف يكون من حيث  
هو يوصف قطع النظر عن الاعتبارات العارضة لانه من تلك الحقيقة فانه قوله بل هو يلزم الى اجتماع التقييد انه هذا وجه ان العارض  
ان التركيب يستلزم دخول هذا الوصف وكونه موصوفا يقتضي الوصف فيزم الدخول في الوصف وبما تقتضيان وقد اجمعا فيهما فيزم اجتماع  
التقييد في قدر تقرير ان هذا الوصف عارض له والعارض مسبب عن مرتبة نفس الموصوف فيكون موصوفا عن بعض حقيقة المبادى وهذا  
بما كان موصوفا في ذاتها والذات اوجب في ذاتها فيكون ثابتا لغيره فيكون في مرتبة واحدة وهو اجتماع التقييد  
وقد بين اجتماع التقييد من حيث هو في الوصف بان هذا الوصف سلبى والجواب على ما موجود في رد المحتار في هذا  
الوصف وصار هذا الوصف في مرتبة سلبية في ذاته او استغناء في مرتبة سلبية في ذاته او استغناء في مرتبة سلبية في ذاته  
في اجتماع التقييد في قوله اني سميت ان ارد بالوصف موصوفا في الجواب ان اللفظ سلبى سلبى في مرتبة الذات في ذاته  
عن دخل قدر عارض في التركيب من الوصف غير معقول فيقرر في هذا ان الموصوف بالوصف موصوفا في مرتبة سلبية في ذاته

ومن اراد هو مقول لا يلزم منه عرض الشيء لنفسه ولا اجتماع الحقيقة مع محالها ان يفهم التبريد بحد ذاته وهو  
 في كل من الباري والحدث فلا يكون ذلك العبد المستر كما ينبغي فاشترك بالما هو منها المعلوم فليزم الحدوث فان فهم قولنا  
 او يقع الخلو له يعني لفظه اذ في قول السمع فليزم ما تقدم اذ لا يثبت او حدوث الشيء القديم لم يقع الخلو عنه انه لا يخلو من ادم الا  
 والكان عدم الخلو بحيث يتحتم لا يقع الخلو لا اجتماعه وانما هو احد ما يقال اذ قد مضى حدوثه وحدث القديم  
 بمحتمل ما ينظر التقدير لان الحقيقة الواحدة اذا صارت شئ كثيرة منها يلزم قدم الحادث وحدث القديم مما احدثت الشئ كثيرة  
 الحقيقة فاذا احدثت الحادث الباري الذي هو قديم وكذا القديم الشئ القديم مما احدثت قدم الحادث ومنها يلزم قدم الحقيقة وحدث  
 مما قبله من قدم الحادث وحدث القديم فاصح ذلك ان يكون ما تقدم الخلو فيها فليزم ان اول انتم الذي قولنا انما هو الاول الذي  
 وقع ما يوجب ان النزاع لا يقع بهما بان وجوده بهي اوكسبي متعكس الكسب لان هذا النزاع الكان معناه المصدري الا ان  
 فلا يثبت كونه بهي ولا يحتمل غيره والكان لا وجود الحقيقة وهو صدق الوجودات وهو الذي اذ هو متقدم في الوجود  
 في المكان غيره عند غير الانسوة وعينه عندهم ولا يعقل بدلتها المتعددة المتعددة في وجه النزاع ان النزاع لا يقع فيحصل ان من قال  
 ببدلتها الوجود اذ لا يقع المصدري الا ان من قال بكسبه اوكسبي من النزاع وهو الوجود الحقيقة والوجود على ما تقدم  
 المعنيين ونظائر كلام الخلق كما قال استاذنا استاذنا ان النزاع في بدلتها الوجود ولا يتم لغيره وان النزاع لا يقع  
 بهما على عدم فهم احد الخصمين مراد الآخر والآخر كما لا بد من فهم كل من الخصمين انما هو الذي هو الذي هو مراد الآخر ان  
 الولي يفتن من القديم الى الان قد بانوا ان البحث بعد صراحتهم بعض الخواص ليس مراد الخلق ان النزاع بين الولي يفتن لغيره  
 بعض الافاضل بل بالحق ان الوجود على صفة انما هو من هذا الكلام متفق عليه بينهم والنزاع بين تعيين ما صدق عليه فليقل  
 بدلتها اذ لا بد من المصدري لا بعد النزاع والآخر كما لا بد من كسبه اوكسبي من النزاع وهو الوجود الحقيقة للكل وهو سائر الا  
 عنده وبما تقدم اذ الوجود الحقيقة الذي هو نفس الواجب لان صفة النزاع الحقيقة في ذلك حال النفس هذا المعلوم في  
 الخلق المصدري فاما ان ليس قابلا للنزاع لك نفس هذا المعلوم الرسمي لا يكون قابلا للنزاع وان اراد صدق هذا المعلوم  
 كماله فهو مثبت لان ما هو في بحثه في فصل النزاع بهما ليس النزاع كل واحد صدق هذا المعلوم غير ما في الآخر يدل على علم  
 في الآخر ومقصوده هو ارجح الى النزاع اللفظي لان في ان هذا النزاع وقع بينهم بحسب ما في النظر الى قولنا ان النزاع  
 بهي بل ما هم كل واحد منهم ما اشتهر الآخر فان الكل متفقون على كون الوجود على صفة سائر الا انهم في نزاعه في حقيقة بان حقيقة  
 التي ترتب عليها الآثار ما هي في بعضهم ذهب ما يحكم به ما هو الرأى وهو المعلوم المصدري وقال بهي وتعيينه فليقل هو سائر  
 لان غير هذا المعلوم وهو من رده فاختار ما يحكم به النزاع الذي هو الوجود الحقيقة وقال بكسبه اوكسبي من النزاع بالكل في النزاع  
 عدم حصوله بالكل في الواجب ذهب الى استثناء لقوله في هذه الجهة لا يحمل كلام الخلق على النزاع اللفظي بل على وقوع النزاع بحسب  
 يودى الى اللفظ والآخر انما النزاع كسبه واستثناءه ولا شك في كون نزاعا معنويا لكن الاول يمكن ارجاعه الى النزاع اللفظي كما في  
 سابقا قوله في الشرح في البيات انما هو كل حقيقة هي ذلك لانها هي بسبب هذه الحقيقة هو الذي اختلفت حقيقة بينها  
 كون التثنية مثل وكذا البياض حقيقة بسببها يكون البياض ما هو الوجود دس بالوجود الخاص وهذا الوجود ليس هو  
 وجود الانسواء المسبب بالخلق المصدري لعدم اختلافه في زمان لفظ الوجود يدل على محتمل تفرقة لقولنا ان النزاع في ما بهي ومنه  
 من الاماير من ان الذين عند النزاع عن الحقيقة منها بالكل ما نحن في ذلك الواجب او الكسب كما في المكان وهذا الكلام



*i*[illegible]

ملفوظ

[illegible]

الاول الاستغناء عن الفكر الثاني للدور والسم وعلى تقدير راداة هذا النوع للعلم الدور والسم على تقدير راداة هذا النوع  
للعلم الا اذا لم ينتهي سلسلة الكتب للقرائات اذا جاز حصول بعض الفهم الذي بالعلم بعد دون الاحتياج الى ان ينتهي سلسلة  
الكتب الى هذا الفهم فلا يلزم الدور ولا راداة نعم لو كان جميع الفهم من الفهم فلا يلزم ذلك لعدم الاستغناء واما الان فالعلم  
غير الفهم ينتهي سلسلة الكتب في ذلك الحية لا يكون مراد النظم بل هو العلم بالحق فكيف يعلم كلامهم فاعلمت وان لم يعرفوا  
لكن الحية افهم من كلامهم فلم يكن من غير علمه فيجوز اعلامه به لان النظم هو الفهم بما يتوقف حصوله على العلم وليس المراد جميع الفهم  
او علم القوة القدرية يعلم العلم كلها بدون الشرط لو كان المراد جميع الفهم الذي هو العلم الذي هو علمه العلم فلا يكون المراد  
الا البعض والديهي مقابل له ولا يكون المقابل الا بزيادة الجميع فيهم فصار مذكور الحية لا يجوز ان كلام النظم حاله الاصلح كلامه قلت  
ان النظم قصده الجواب عن الادراك بالعلم علم القوة القدرية باختلاف النظرة والسبب في الاشياء من وصفين للعلم وتقرر العجز  
فقد لبيد على ان مرادهم بالحصول نوعين الفهم الحصول المطلق والافعال الى ما يقدر او يستدل به على ما يتوقف عليه البعض  
نظم الدور والسم ايضا لغرض عدم راداة هذا النوع الذي اراده الحية والافعال لزم العلم في وقت القول الثاني اه حاصل ان وصف  
الديهي يقتضي كبر من السببيات كالحسوس والحركات فالتأليف ان يحصل بالفهم لا ياتي الحسوس انما هو جزئية لا يدرك الا بالسم  
فلا بالفهم فكيف ياتي التأليف يحصل بالفهم لا يقول ليس المراد من الحسوس السموات بل المراد منها العقول الحسوسة وهي الحركات  
لكن يمكن حصولها بالفهم ايضا بالحس فان توفرت الشمس طالع مع المكان حصول العقول بالسم اذ لم يحصل احد به بل يحصل بروية  
بدون روية الشمس واستدل بالعلم على ما بان القوة لا يكون الا معلوما فيكون صاعدا بالفهم وكذا حال الحركات فالتأليف العلم  
بأنواعه التي لا يكون سماع الحواسي العلوم العلم بها يكون حاصلها للفهم لا الفهم باعتبار العلم العلم التصديقي لا باعتبار القصور  
الجزئي لان حصوله بالفهم ليس يمكن اذ الجزئي لا يجري فيه فكيف الكتب التي تورد في موضوعه قولنا القول ان هذا الجواب باعبار  
يدل على ان الاخر اقل الفهم لا يكون الا بالافعال التي يحكم العقل فيها بواسطة الحواسي كالحسوس والديهي كالحسوس  
بواسطة شهادة الوقط الحيات الحركات لا يحصل بالفهم اذ الحكم الذي يحصل بالحيثين المذكورين لا يمكن حصوله بالفهم فلا انتفاء في ان  
العلم الصافي مثلا لو كان تصور العلم لا يحصل بموجبه الحسوي يمكن ان يحصل بالفهم فلا يحصل الحسوس والحركات في العلم  
الحسوس هي حيث انها محسوسات والحركات هي حيث انها حركات انتهى هذا اوجه الاعتراض وتبين وجه العلم ان لا يتم هذا الا اذا كان  
السببية والفهم صفتين العلم ليس كسبب الحية واما ان كان المراد العلوم فلا شك ان العلوم الذي يحصل بالحس هو الذي يحصل بالفهم  
وان لم يحصل من هذه الطبيعة بالفهم فلهذا وجهها فافهم قوله وليندرجه اي باسرها الحية الفهم والديهي باسرها علمه اصطلاحه ما ظهر  
بين الفاضل بين الجمهورين المتأخرين ان السببية والفهم صفات للعلم وتبين في باختلاف الأشخاص والادوات فالحال  
بالفهم لا يمكن حصوله المطلق بالفهم الا به واذ حصل شخص آخر بالحس هو الديهي بالفهم لا حصوله فقد اختلف بالفهم  
اشقى من السببية والفهم ولكل بالفهم لا شخص في وقتين فالفهم الفهم والديهي بالديهي وليس الحصول باحدهما عين بالآخر وعند  
الحية لا كانا صفتين للعلوم فقال الجمهور ما دل امور ووجه انما يدل في نفسه في الغاية لقوله يمكن بيان ان دليل انما يجوز ان يكون  
الحسوس والحركات مجردتين وفهمين في وقتين لا يتأخر حصولهما بالحواسي والحس يمكن ان يحصل بالفهم فيكون انما في زمانين  
ويعبر بهما بالحواسي وشهادة القرآن لا يمكن ان يحصل بالفهم فيكونان مرعيتين انتهى ولا بد وعليه ان هذا الجواب يقتضي اختلاف



احتمال البهيم والنزوية بالاشخاص والادوات ولا يعمرون وديته وما وليه لان الاشياء بالذات لا تاسبقها وهو التفسير  
والنوع لا الجواب ويدعون ان يقوم ما في البهيم والنزوية بما في الحية ونحوها بما يختلف باختلاف الاشخاص ولا  
لا التاميل او الكل مصطلح بالعلم ولا منتهى الاصل ولا يرجح احدهما الى الآخر ولا دليل على عدم موافقة التفسيرين  
القوم قسم العلم لا البهيم والنزوي وقالوا لعدم بديهية الكل والنزوية والايلزام المستعاضة عن الفاعل الاول والدور والاشياء  
فلو كان معنى النزوي ناقلا اعني ما يليق من الخارصم لا بالنزول بل بالنزول والاشياء لا لا في بديهي بل في خاص بالاشياء لا في  
اصطلاحه ولا في اصطلاح كلامه كما ترى ووجه الرد وتما قيل ان النزوي ما يتوقف او يتربط بخمس اصول على النزول البهيمي لا بالتوقف  
اوله ترتب بخمس هي حصوله على النزول فالحاصل لا يحد بالاشياء بل يكون في ما بالشيء الى كل واحد والاشياء الى ما يحصل للاشياء من العلم  
البهيم والنزوي باختلاف الاشياء والادوات ووجه الرد في اختلاف الاصطلاحين فانهم قيل في وجه التاميل انه حاصل  
واحد والنزول والاشياء متماثلان فيكون في حقيقته الامام يطبق عليها اسم البهيمي محله كما قد حصل في النزول اسم البهيمي وحل وقال  
الحجة في ان البهيم على هذا النوع لا يخفى عليك منه الحل بعيد لان البهيمية بدل على انها لا يكون للنزول فيقول جمهورها بالجواس والحدس الكسبي  
بعد صوابها ولا دليل على كون الطلاق احدهما حقيقة والآخر مجاز او ليس ان الاشياء البهيمية لا في الجواب بل في عدم التاميل بل ان  
التوقف كما كانت والكان الفعلي بالنزول ليس معنى لو انما الذات متعلقا به حسب كونها فاحتمل في النزول اسم او اخذت من هذه الغنية في كما  
الحصول بالحدس الذي هو مقاس له لو جاز في البهيمية كونه غير النزول لكونه في لو انما فانه قول المقيد على جبين انه المقيد بتصوره  
يوم الاول لكون التقيد والعقد لا اذ اطلق في وقتي له انود عندهم وقد بقية في وقتي له انود لا اعتبارا في وقتي له انود عندهم  
التقيد في الخارج لا اعتبارا في غير كسب اعتبارا في وجوده الخارج اذا اعتبارا في وجوده وحده في ذلك الخلف سببهم اعتبارا في الكل  
وعدم وجوده في ذلك الخلف لا في ان الاثر او البهيمية في وجوده الخارج في وجوده في الخارج مع كون وجوده في ذلك الخلف لا في انما كان  
من يقول بالتركيب المتعلق لا مطلقا والكلام في الاجزاء الخارجية التفصيلية او البهيمية والتقدير ان اعتبارا في وقتي له انود  
عليهم واعتبارا في الاثر او الخارجية سببهم اعتبارا في الكل وقد يطلق في وقتي له انود في مطلق الاصل من التي في وقتي له انود في وقتي له انود  
وبهذا النوع في في وقتي له انود في الاثر او في مطلق في وقتي له انود في الاثر او في مطلق في وقتي له انود في الاثر او في مطلق في وقتي له انود  
في التي في وقتي له انود في الاثر او في مطلق في وقتي له انود في الاثر او في مطلق في وقتي له انود في الاثر او في مطلق في وقتي له انود  
الكيفية لاختلاف الحكماء واذا كان الشيء عبارة عما يمكن التقيد والتقدير فليس في ذلك يبيح لنا الطبيعة البهيمية فالنوع فيها انك  
الطبيعة الكلية هي ما يكون من حيث هي مع نفع النظر في الشخوص وعروضها واذا اختلفت فيها وادخلتها في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
الخوص ليس في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
الاشياء في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
معارضة لاهية بل هي ما سمح ان والتقدير ليس في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
يجوز ذلك جزء منه وهو المقتضى في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
والتقدير في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
العلق في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود  
الاختلاف عن الكل لان العلق في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود في وقتي له انود

صفت

جزئية التقيد المحضة اهـ بحسب الذين اوجب الخارج فان كان الاول يلزم من حمل التقيد على الحق ان الاول انما ينضم اليه الاول والآخر  
مع انه ليس محمول عليهما ويلزم ان لا يكون المطلق نوعا بل حقيقة البسائط والتقيد انما يكون عبرة الفعل لانه محقق وعبر المطلق عبرة  
الجنس فيكون مركبا فكيف يكون ههنا النوعية في المطلق الذي لا يتركب فيه واما ان الثاني يلزم ان لا يكون الحكم محمول على محضه لانه  
يكون المحقق وزاد خارجا عن المطلق والتقيد والجزء الخارجي ليس محمول على كماله فلا يكون المطلق محمولا للشيء وانما الثاني لا يقول  
ان الجزء الواقع الخارجي لا يكون محمولا واما الجزء المتعبر فيكون ان يكون محمولا وجزئية التقيد هي الحق انما هي بحسب التعبر والافضل  
فهو جزئية هي انما تكون محمولا عليه فالحق ان يكون كذلك لاننا نقول هذا ارفع من ان يكون من جنس الحق فان التقيد والتقيد والحق انما  
علم كنهنا ان لا يجب التعبر للعلم من فرق بينه وبين الحكم الطبيعي والحكمة قال باقر بن الحسن علم ان التقيد داخل في الحق  
المتعبر والاربع ما يكون التقيد داخل في التقيد فارجعنا ولم يسجد باسمه فورد وكذا المطلق اهـ اسي من التقيد يتصور المطلق العلم  
من جميع الاول الطبيعي من حيث الاطلاق بان مطلقا من حيث ان المطلق لا بان يكون الاطلاق قيد اذ في العنوان لم يلزم كونه مقيدا  
ولو تقيد الاطلاق بل في العنوان فحق هذا المطلق الطبيعي المطلق في مجردة من الشئ من الاموات وتحقق في الذين بالاشراك  
يتحقق في ذلك الموضع وينتفع بانفسا جميع الافراد اذا اشعار بها جميع الافراد اذا اشعار بها انما يكون اذا انتفع الاشراك في ادم وزاد في الافراد  
باقيها يكون متراخا من مائة سنة الى اربعة الاف واولا بعد من مائة اضافة الاشراك في اربعة الاف فان وقع ما قيل ان  
اذ اثنى يتحقق وينتفع بانفسا اربعة لان اشعار سلب التحقيق يتم انتفاعا في هذا الفرد مسلم واما اشعار المطلق في فرد من الثاني الطبيعي  
من حيث هي هي بانفسا نفس الشيء واولا عند سوي البية وفي المطلق الطبيعي يكون يتحقق وينتفع بانفسا اربعة فردا في فردا  
وجوده في الخارج الى ما هو موجود في الهمة القدائية ولعلم اسناد احكام الافراد الى محلات الاول الى ان المطلق في فردا واحد وبالقياس  
المطلق اهـ في ان الفرد يقول ان المطلق جزء التقيد بالضرورة الحق ومطلق الطبيعي فصار الحق ان مطلق الطبيعة جزء الحق في الفرد  
فالحق في المطلق جزءه والدليل على ذلك انهم لا يرون دون الفرد والطبيعة المطلقة ان اعتبار التقيد على تفصيل الوجودات الخاصة  
فانما ولا حاجتنا اعتبار التقيد بعد التقيد فلهذا جبر الحق ولا يبر الفرد واما ان الحق متعبر بالضرورة الحق في الموضع اعم من نفس الطبيعة  
حيث هي هي اذ هي الطبيعة البقية دون الطبيعة البقية فلا خلاف في الاطلاق اذ الاطلاق في التقيد فلهذا جبر مطلق الطبيعة دون الطبيعة  
المطلقة ومطلق الطبيعة محمول على الموضع لا يعم بالغاثة فيها من العمل كما لو كانت قال في الحاشية التقيد على الوجودين وكذا المطلق  
على كلا الوجودين من الامور الاعتبارية الاخر اعم فانه ليس في الخارج الا شخص مكلف بمواظبة في فردية ثم العقل لم يسهل التخليص من  
علم الوجود فيجعل تارة تقيدا بالغاثة الى الهبة الموجودة على الوجودين سمية حق وزاد واولا تارة مطلقا على الوجودين لا بد  
ان كلام الحق يدل على عدم وجود التقيد والمطلق على الوجودين فهو جزء في الخارج اذ كان التقيد جزءا في الاول والاولى اعتبار  
الموجود ولا يصح قولهم ان الحكم بالنسبة الى الموضع نوع حقيقة الاذ كان التقيد في الذي هو فلهذا واما على الشهور فانه التقيد باعتبار  
جزئية التقيد في الواقع وكذا ان المطلق بالحق الاول على الموضع واما ان المطلق بالحق الثاني فلا يصح عند الفاعل لا وجود  
الحكم الطبيعي الا ان في الكلام ينضم على هو الشهور في وجود الحكم في الخارج قوله الثاني ان هذا القول لا يقول الموضع هو الوجود  
مستقر بالبدل في حقه ان الشهور عبارة عن حصول الصورة فهو محقق بالعلم الذي هو ولا يوجد في فردا وكذا البدل لا يوجد في فردا  
لان بينهما وبين الحكم ما انفصل استنادا وعدم المخلو ولا بد فيهما من ملاحظة الحق عند وجود احدهما لا في الآخر والموضع لا يوجد  
في فردا فيكون كونه عبارة عما يحصل بالطلب فالبدل في الوجود لا يوجد في فردا فهو محقق في ملاحظة البدل اذ كانا محققين في الموضع





تأيد ما هو المطلوب من ان حصول كنه الشيء لا يتوقف على حصول اجزائه لان تصور الوجود في تصور الشيء الذي يتوقف عليه عوارضه ويجعل مرآة  
 ملاحظة الشيء في تصور كنه الوجود ولا يتصور بالكنه اي بالاجزاء او بالوجوه اي العارض بحيث يجعلان مرآة ملاحظة ذلك المعلوم والاشياء  
 المقوم بالوجوه مقصود بالذات والمعلوم بالذات معلوم بالوجوه في قصده واحد وتصور واحد لان الوجود في تصور الشيء بالوجوه معلوم بالذات  
 لمصلحة الذين بالذات مقصود بالوجوه في حصول ذي الوجود وانما هو مرآة لمداد ان معلوم بالذات مقصود بالذات  
 فلو كان يتصور بالكنه او بالوجوه فيكون المعلوم بالذات في هذا التصور اجزاء الوجود او وجهه دون ذو الوجود فيكون ذلك الوجود  
 دون ما هو وجهه وقد كان هذا الوجود معلوم بالذات مقصود بالوجوه فيكون المقصود بالوجوه هو الوجود في تصور الشيء بالوجوه  
 مقصود بالذات عند تصور ذلك الوجود بالوجوه والمعلوم بالذات هو الوجود معلوم بالوجوه اذا كان يتصور بالوجوه في قصده واحد وتصور  
 واحد وهو تصور الشيء بالوجوه وهذا يدل على ان تصور الوجود في تصور الشيء بالوجوه انما يكون كنهه وهو متعلق بنفسه في تصور اجزائه وهو متعلق  
 بالاشياء التي لا يتغير غير تام لان من يقول تصور الاجزاء صورة تصور الشيء كنهه لا يجعلان مرآة ملاحظة ذلك الشيء لتغيره في الجذور  
 بل نقول ان الاجزاء متصورة وليست بالذات ملاحظة فلا يتغير في الجذور لاننا نقول المراد ان الوجود لم يكن يتصور كنهه وملاحظة  
 اوله في الجذور بل في تصور بالاجزاء والوجود لانه يكون مرآة لمداد العلم والوجود لم يكن كنهه بل في تصور كنهه الى الوجود فيكون  
 هو مرآة لذى الوجود لان الشيء عالم بلا حظ او لا يكون مرآة ملاحظة لغيره واذا صارت اجزاء الوجود مرآة لم يكن علم بالكنه  
 فيلزم الجذور المذكور فيتم التام في هذا التصور فالتام ان الجذور بالاجزاء اذا كان في قصده واحد وتصور واحد وهذا ليس  
 كمال لان الوجود معلوم بالذات بالنسبة لذى الوجود والوجوه بالنسبة الى وجهه وليس باطل فلا يلزم الجذور قلت سار هذا  
 الكلام على ما ذهب اليه في علم الشيء بالكنه والوجوه في الحاصل فيجب بالذات هو الكنه والوجوه وذو الكنه وذو الوجود معلومان بالوجوه  
 فلو كان الكنه والوجوه مقومين بالكنه والوجوه في هذا التصور لكانا صاعدين بالوجوه في ذلك التصور وفي قصده ذلك الجذور او  
 التوفيق بينهما في تصور واحد وهو مقوم بالذات والوجوه بالوجوه والقصد على عكس ذلك وانما على وجهها الجذور فلا يلزم كون  
 المعلوم بالذات معلوم بالوجوه او في عدم صورة الحرف وسببه حصول صورة الحرف في الدين وكلاهما حاصلان في الدين بالذات  
 فالوجوه لكانا حاصلان بالذات عند تصور الشيء بالوجوه كمال حاصل عند تصور ذلك بالوجوه ولا يلزم اجتماع التقيين في حصول  
 وعدم كنهه على ما ذهب اليه فانهم قد يرون التوفيق اذ ابي باقر في قوله في التوفيق بين علم الشيء بالكنه والوجوه كنه الشيء بان الشيء  
 في الاول حاصل في الدين بالوجوه في الثاني بالذات فوضع الكلام ان العلم على وجهه في الاول علم الشيء بالكنه وهو ان الجذور  
 حاصل في الدين ويجعل مرآة ملاحظة ذلك الشيء عالم المرئى يتحد بالذات وتعارفان بالاعتبار والمرئى غير حاصل  
 فيه وانما الى حال فيه المرآة وبه يلتفت الى المرئى والتالي العلم بكنهه وهو ان يحصل نفس الشيء من جعل مرآة ملاحظة الشيء  
 الاخر فلكان هذا المعلوم امر متعصفا كالمعلوم ان الثاني يحصل صورته المخصصة والكان محمدا كالان يحصل صورته الاجتماعية فان  
 بينهما ان الشيء يكشف في الثاني انك ما تامل في نفسه في الدين بخلاف الاول فان الحاصل فيه انما هو تفصيل الشيء وتكشف هذا  
 التفصيل لانفس ذلك الشيء الذي هو الاجمال والكان متعصفا فيهما في حاله في الدين بالذات هو كنهه دون الشيء والاشياء  
 على عكس الحصول فالوجوه بينهما ليس بالاجمال والتفصيل فيهما الاتحاد بالذات والتعارف بالاعتبار والتالي الاعمال بالوجوه وهو ان  
 يكون الى حال في الدين وجه الشيء بحيث يكون مرآة ملاحظة ذلك الشيء كالصالح بالنسبة لا الا لان اذا حصل في الدين وجه  
 مرآة ملاحظة الا لان والوجوه من هذا وجهه بان التوفيق في علم المرئى في الدين لان الوجود والاشياء متعارفان بالذات  
 والكنه والاشياء متعارفان بالذات وكذا انهم ومن علم الشيء كنهه في مرآة بالذات لان من ان التوفيق في مرآة بالذات والمرئى

في رابع العلم بوجه الشيء وبيان تصور الوجه ولا يحمل مرأة فلا ضلطة في الوجه ونظر المتحد مع الذات والحق ليس بالامانة  
وحيث ان الدليلين من رتبة الذات والحق في الحقيقة قال استلزام الاستدلال لكل العلم والدين قدس سره ان كون العلم بوجه الشيء نحو ان  
العلم بعبودية مثل كذا لان هذا العلم لا يعلم الذي الوجه او علم لنفسه الوجه دون ذلك لان الاول يلزم ان يكون الشيء الوجه بتصور  
على ما هو الوجه وان كان الثاني لنفسه الوجه بكونه مفاداً على كونه لا نحو اعلى من ان ينقل ان الوجه وان كان من اثر الذي الوجه بكونه  
متحد مع العلم من وجه فيكون اللفظ في حيث هذا الاتي وقلت حقيقة الاتي ولو لم تكن ام لا على الاول صار مرأة فلا ضلطة في الوجه  
وبهذا هو العلم بالوجه فلا يكون غيره وعلى الثاني لا وجه لذلك فيمنه لاني ان الشيء متحد مع الوجه في نفس الامر وان لم يلاحظ الاتي  
فهذا الاتي في النفس الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
والكان من غير تصور حصول فاقول في كونه العلم في الحقيقة انه كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
او مدار العلم حصول الشيء في الدين وهو انما يتحقق في العلم بكونه الشيء واما العلوم الشبه بغير حصول بالذات اما الدين  
فما في فهمها ان الشيء يحصل من اثر الوجه اما الاول ففيه وان كان حصول الشيء من حيث الدين ولكن لا باعتبار حصول  
الشيء في العلم انما فهم وحده العلم في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
في كلام الله تعالى في كلام العلم الاول ان ظاهر كلام الحق في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
المتصور في اذ الكلام يقع في كتاب التصور والدليل يستعمل عندهم في الموصلة المقصد في حقيقة فلا بد له من هذا الكلام من وجه  
فوجه العلم بان المراد بالدليل الطريق الموصلة للتحقق من بيان معنى الموصلة في التصور بان على ان العلم بوجه تصور الوجه بكونه  
والثاني ان في كلام الحق في المثل الثاني ولا دليل على ما بينت في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
والعلم في التصورات فلا بد من التوضيح لهذا الكلام العلم بوجه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
عن مفسرين سابقين في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
لان في كلامه واردة العامة في حيث انما يتحقق في معنى خاص او غير ذلك وانما يتحقق في معنى خاص او غير ذلك وانما يتحقق في معنى خاص او غير ذلك  
الحق في الجواب من قوله في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
ان الكذب انما يتصور في الحقيقة وانما يتصور في الحقيقة وانما يتصور في الحقيقة وانما يتصور في الحقيقة وانما يتصور في الحقيقة وانما يتصور في الحقيقة  
الموصل الى التصديق فكيف يتطابق في ارادة الموصلة التصوري قوله لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
ليس على وجه بل على وجه استبعاد المراد انما يتوصل بصديق المقتضى في العلم بوجه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
لا بالوجه بوجوه الى الوقت والمقدمة الى كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
فيما اشار الى الترتيب في الوجهان في الذي وقع في كلام الله تعالى في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
ان ارادة العامة من لفظ الحق في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
لذلك لفظ الحق في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
وقياس الموصلة لا التصور عليه بدون ذلك ما يدل على ما في الامر المطلق في معنى الحقيقة في الكلام في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق  
ولان في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق والحق في العلم الامر في كونه العلم لا بالحق بل بالحق

في ضمن خاص او فاعلم وانما حمل التصور على التصور المطلق اهـ اشارة الى تريف حمل بعض النسخين وهو مراد ابن التصور  
الواقع في قول المص وهو تصور بالبداهة على التصور الحقيقي في ضمن التصديق لقوله انما موجود حاصل في قول المص وهو مراد  
بتصور بالبداهة على التصور الحقيقي في ضمن التصديق لقوله انما موجود كقيام زيد في حيث الافاضة مضمون فحينئذ يقال  
فيصريح من هذه الحقيقة ان يتعين به العلم التصديق فلا يخدو في ذكر الدليل ولا حاجة الى التكلف المذكور ومحصل التبريد  
ان قول بعض النسخين وتوجيه التهمة في الاقدام من غرض بيننا وبينه كتحصيل اذا المتبادر من لفظ التصور اذا اضيف  
لا غير الحقيقة لفظا كما وقع بيننا التصور للمقابل للتصديق لا يتحقق في ضمنه فالحق في قوله ان من قوله انما لا يتم اهـ فيقال  
في الجواب انما لا يتم ان وجوده في حقيقة كون تصور بالبداهة آية عن هذا المثل فان كلامه يحل على امر اخر مما ان المراد في قوله  
البداهة تصور الوجود الى وجوده ونقد يقر عليه في قوله ويطبق عليه اهـ فيجيب على الجواب على حمل التصور على التصور المطلق  
الحقيقي في ضمن التصديق تكلف بان يتكلف ويقال معناه انما لا يتم ان تصور الوجود الحقيقي في ضمن ذلك التصديق كمنه يري  
ووجه التكلف هو حذف الصفات عن قوله وجودي بان يراد منه ان جزء وجودي تصور وحمل قوله وجودي على ان انما موجود في تطبيق  
الجواب ولا شك في كونه نظريا فوالا لولا في توجيه اهـ حاصل التوجه ان المقصد بمعية تصور مطلق الوجود بداهة تصور وجود  
خارجي للبداهة تصور بداهة الحقيقة التي يبرز لها في النسخين ويجعل النزاع في قوله فلا بد من الانتباه ولا بد من النزاع الى  
كسبه وجودي في المستلزم لكسبة التصديق بانما موجود على زعم المستدل في هذا المثل زعم ان كسبه وجودي يستلزم كسبة التصديق  
بانما موجودا رعا ان مفهوم الوجود الصفات الى التكلم مضمون في التصديق فكانه قال ان وجودي يري في قوله ان من يريه فالحق  
بكسبه والقول بكسبه هو القول بكسبة التصديق بانما موجود فكانا قلنا بكسبة التصديق وهو يحل في الدليل ولا بد من الانتباه الى ذلك  
موصلا لذلك التصديق المستلزم لتصور مطلق الوجود للتصديق الى التكلم في التصور وجودي وهو المراد بقول الحق فلا بد من  
الانتباه الى ذلك لئلا يلزم من وجوده ثبوت وجودي ويكون وجود ذلك الدليل بداهيا والا فليكن التسمي فالحق اريد به ما يلزم من ثبوت  
بداهة الوجود في حق وجوده بداهة وجوده بداهة مطلق الوجود الذي هو جزء من فلا يباس في ذلك الدليل في ويكون  
على معناه لان موصلا للتصديق ولا يحمل التصور على التصور المطلق الحقيقي في ضمن التصديق كما علم من الجواب بل هو على معناه  
المقابل للتصديق وثبوت الدليل هو بطلان ثبوت التصديق به واستلزامه لا يكون في ضمنه وتعلق العلم بالتصديق به وثبوت الدليل  
من هذه الجهة كما هو اعم وعبارات الاجابة غير آية عن كماله في الاول وهو يكون هذا التوجه اعلى طوره من التكلفات ان  
المذكورة والتوجه الى الحق صحيح ولو بالتكلف فلذلك لم يقل فالجواب قوله ان في قوله اهـ في قول الامام الرازي علم ان في  
وجود نفسه في كسبه والوجود جزء من وجوده اشكال لان الجواب انما موجود وهو الموجود المطلق والوجود ليس بجزء الموجود  
بينه وبين قوله والوجود جزء من وجودي اذ المراد وجود نفسه في وجوده قوله انما موجود الجواب في الموجود المطلق دون  
الذي يكون المطلق جزء من فلا اشكال في ذلك الدليل وادارة معناه الحقيقة والحقان من حيث هذه التوسيل لكن في المقدمة الثانية  
التي ذكرنا الامام بقوله والوجود جزء من وجودي اشكال في كونها لاني ان الوجود عبارة عن عالم الوجود فيكون الوجود  
فيه لا نقول لا يتم على سبب الحقيقة في هذه ليس الذات والصفة والسبب او الاتيين في الحقيقة في الحق بل هو عبارة عن مفهوم  
اشترائي اعملي ليس بها ولا في علم الحقيقة بل لا تتصل به في المقصود انما لا يتصل به في المقصود انما لا يتصل به في المقصود





يجوز ان لا يكون له وجود كسب ممتنع عن النقل الثاني بان يبق لاننا لا نشهد له وجودا ضروريا بل هو ان لا يكون  
 للوجود ممتنع بالكون السلب جز المفهوم وجوده والكان الافتقار الى وجوده ونفسه ضروريه بسم كونه ممتنع وان قيل من ان  
 اورد على النقل الاول بما افاده اسم بقوله فاجبه الاشكال بان الكلام في الكتاب المتصور فهو واروع الثاني فاجبه علمه بان  
 الارباعه كونه النقل الثاني فلو كان المراد منها بقاء ما يرد على الثاني بوجه الاول وقد قال عسك التوجه بان هذا الامر  
 وان لم يذكر في الاول ولكنه واروع عليه بلازمه لا يناسب بالغيث فاما الكلام اذ افاده ليقنع ان يكون الارباعه كونه  
 ويجوز في الثاني لما قد بيناه من الحال ان ان في ان اصله الارباعه الاول لكن مناهجه ذكر مقدمه موصيه النقل الثاني  
 هذا كونه ممتنع اورد في الثاني في الكيفية الاولى بتاويل الطريق الموصل فقلنا قوله اراد بالوجوده ان  
 اسم بالوجود ابي المذكور في قوله فلا بد من مفهوم وجوده ما لا يكون السلب جز المفهوم الا يكون السلب اراد عليه لانهم ظنوا  
 ان السلب لا ينافي مع السلب فلهذا السلب لا ينافي مع السلب فلهذا السلب لا ينافي مع السلب فلهذا السلب لا ينافي مع السلب  
 فثبت في السلب والنبوت امر وجودي بهذا المعنى واما الوجودي بهذا المعنى واما الوجودي بهذا المعنى واما الوجودي بهذا المعنى  
 السلب فلا يكون مراد المفهوم الوجودي في المكان متعلقا به فمع السلب المكان متعلقا بالنبوت هذا التعلق لا ينافي مع  
 وضع توهم مع ان توهم ان السلب اذا اضيف الى شيء لا ينافي مع ثبوت فلا يتعلق السلب الوجودي اصطلاح انه ليس كذلك  
 الوضع ان المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جز المفهوم وان كان معناه انه لا ينافي مع السلب جز بل يحل السلب جز بل يحل السلب  
 غير متعلق بالنبوت الحارص قوله ما لم يوجد له كونه ان المراد بالعلم بوجوده في قول اسم فيكون العلم بوجوده ضروريا العلم  
 المستوري للعلم الحقيقي لان المقدم بالذات اثبات بدلية القصور ما يمكن الحمل عليه لا على المقدم قوله فلا يتوهم اليه  
 يعني ان اراد العلم العلم المستوري لا يتوهم ان العلم بان الشيء موجود علم تصديقي بدلية المقدم لا يستلزم بدلية المقدم  
 تصور الارادة بالعلم بالوجود ام وجه عدم التوهم ظاهر وهو ان المراد بالعلم بوجوده علم تصديقي اذ في افتقار السلب بدلية تصور  
 وجوده المستوي بل هو علم تصور الوجود فلهذا يستلزم بدلية الوجود والحق قوله توهم كونه يعني ان توهم كونه الوجودي ان  
 بالوجود في قوله فالحكم بوجوده الخارجي معناه ان العلم بالوجود الخارجي للوجودي ضروري فلهذا ان الوجودي بهذا المعنى يكون  
 خارجيا ليكون العلم بوجوده ضروريا بل هو ان يكون اشترطيا لا يكون موصوفا خارجيا فلا يحل العلم بالوجود الخارجي حتى يكون  
 اذن وان اراد مطلق الوجود صوابا كان خارجيا او بنيا فلا حاجة لاثبات احتمال التوهم على مفهوم وجودي بالعلم المذكور  
 ان يكون متعلقا بمفهوم سببه الدليل والسلب موجود في بني فلا حاجة في الاستدلال لان تعيين بالمفهوم الوجودي بالعلم المذكور  
 بل يكفي الاستدلال بوجود المفهوم متعلقا بالحق ان المتكلمين ليسوا بالحق الوجود النبوي فكيف للوجود النبوي كيف يوجد هذا احتمال  
 بهما لانهما نقول المحققين من غير قانون ومنهم الامام المستدل بهذا القول فانه ما قبله فان قلت المراد بالوجود الخارجي اعلم من ان  
 باعتبار نفسه باعتبار ان العلم بالوجود ممتنع المذكور وان كان موصوفا باعتبار نفسه كونه موصوفا باعتبار نفسه فالحكم العلم بوجوده  
 الخارجي بهذا المعنى يكون ضروريا بل هو ان لا يكون العلم بالوجود النبوي فكيف للوجود النبوي فكيف يوجد هذا احتمال  
 على الكتاب يجوز ان يكون ضروريا بل هو ان لا يكون العلم بالوجود النبوي فكيف للوجود النبوي فكيف يوجد هذا احتمال  
 تصور وجوده في العلم بالعلم بالنبوت تصور باعتبار ما افاده قوله علم السلب بقوله بل لا يستدل ان العلم بالوجود لا يستدل

ان

[illegible]



[illegible]



ذات

ذاتهما بان يكون مصدران لخلق بالذات دون البعض الآخر والثالث بالصفة والضعف وهو ان يعبر عن الكمال على بعض  
بجانب ينسج عنه العقل محوثة الوهم افعال الآخر ودرجته بالزيادة والضعف وهو ان ينسج عن الزائد افعال الناقص  
مبينها بان الاول مختص بالكميات والثاني بالكميات والاشكال المتفرقة في الاول مختصة بالاهتمام في حواشي الكيف في الثاني  
تتميزة في الوجود او الوضع او كليهما وقد يفرق بان الاسد والاصغر يكونان مختلفين في الهيئة لا مختلفين في الوضوع  
لكن مختلفين في الجنس لا في الهيئة لكونهما الواد او لائق ان الهمزة اشدهم الواد والواحد والواحد والواحد والواحد  
يكون متحد في الجنس وفي الضعف متحد النوع لان افراده متماثلة في الهيئة الوضعية كما تفرق في موضع وبعضهم قلت الوجه نظر ان  
منه الوجهين الاخرين مع قطع النظر عن بينهما فانما يشترك في الذاتيات لا يكون بوجه من الوجوه الا لكونه بالاول لان ظاهر  
لان مصدران الذاتيان لا يكونان لنفس ما هو ذاتي لم يواضعف بالهيئة والافتقار يلزم المحوثة الذاتية اذ ليس له ذاتي الى مع ما هو  
ذاتي لم يمتد في وجوده الوضعي اذ كان علمه او مقوما على وجوده في الآخر كونه شئنا للآخر بالهيئة وبالترتيب الذاتي لكونه  
الذاتي في شئنا للذات تحت جبال الذات العلم وهذا هو المحوثة الذاتية واما استعار الاخرين فبان الاسد والاصغر اما ان  
يختلفا في شئنا لم يكن في الضعف والافتقار ولا في الثاني لم يمتد في شئنا في الاول فذلك لانه اما داخل في الاسد والاصغر  
عنه فان كان داخل يكون ذاتيا لهما اذ اختلفت الذاتيات تدل على اختلاف الذات فيغير ذاتها مختلفين واذ اختلفت الهيئة  
لم يمتد في الهيئة واحدة متوالة بالتشكيك والعلامة ان هيئة واحدة متوالة واحدا مقول على افراده بالتشكيك بان يكون في فرد اسد  
في الآخر الضعف وفي فرد اريد وفي فرد انفس وان لم يكن داخل في التشكيك صار خارجا عنه فلا يكون التشكيك في الهيئة بالقياس  
لانها هي جبره في الوجود مقول بالتشكيك عند بعض المحققين لكن لا بالقياس المصدر من الحقيقة الذي هو مستلزم للاختراع المعنى المصدر  
وتفهمون انهم في الخارج الوجود وهو حقيقة واحدة في الواجب اعملى ولا تفاوت بينهما بحسب الحقيقة انما التفاوت بحسب  
المراتب من القوة والضعف ويرجع لتفاوت نفس الذات التي هي الوجود فالمرتب الاقوى لا تقبل الرفع والعدم في مرتبة  
الواجب بالذات ثم تنزل من هذه المرتبة الى مراتب الاخرى وهي مراتب الجواهر والادوار والاول اقوى من جميع الاخر فالوجود  
عنده الوضعية حقيقة هو الوجود والهيئة امور انتراعية وهذا الالتماع على من يذهب الى ان الفرقين القائلين بالتشكيك في الهيئة وان كان  
القائلون بحسب التشكيك كما عرفت القائلون عند من لا يابطل ويلزم اليه على تقدير اتحاد الواجب الجبر والوضعية  
الحقيقة وهو عند العقل الليم فاني اني الوجود مقول بالتشكيك بالقياس المصدر من الحقيقة الى الموجودات التي هي خارجة عنها  
لا حصص التي هو ذاتي لها فان التشكيك في الهيئة لا يدل على الفرقين وما له ما عليه مذكورا من ان سلب العلوم ان شئت فقل  
اليه قوله فقلت انه حاصل الشئ ما قول العلم الشئ هو الوجود اذ عدمه يقدر على ان يلقى الشئ الوجود ان ثبت الواسطة بين الوجود  
العدم وقول ان يلقى الشئ لا يكون موجودا ولا معدوما وسواء فلا يلقى المتطرف المذكور في قول العلم به ليس توقعه على  
الواسطة والخبر ان الشئ بين الوجود والعدم قوله قلت انه حاصل ان الحال التي نواتها ليس شئنا خارجا عن الوجود والعدم بل  
قسم من اقسامها كغيره من قسمها باسمه في الحالى سوى اسمها ولا تفرق بينهما الا بحسب اطلاق اسمها عليها وفي الحقيقة قسم من اقسامها  
فان الحال عند من يفتقر بنوعية الزمان عند التحقق الشئ من الوجود والحقيقة يكون موجودة فقلت تحت الوجود وان لم يعد  
من الوجود الحقيقة فلم يكن موجودا هذا الوجود وفان تعدد شئنا في هذه الهيئة قد قلت تحت العدم فلم يكن شئنا موجودا فلا يلقى  
في كون المتطرف المذكور ليس بالواجب لانها الجواب لو ادعى الفاعل الحقيقة بين الوجود والعدم واما اقليل من يذهب



بديهة الصدقي على اني فالتام الحق فالاعراض غير متناهية والحق لا يفرغ الخ فافهم قوله فان قيل اه حاصل الاعراض ان  
البرهان الذي اوردته اعلم على بديهة الوجود المتصور فقط يدل على بديهة جميع القورات سواء كان وجود الاول فان الصدقي الذي  
اوردته دليل على الصدقي بالتساوي في الوجود ونقيض وجود العدم وليس هذا الصدقي المحض بل بديهة فقط ليست المقصود به  
بديهة الوجود الذي هو في بديهة الصدقي بالتساوي بين كل شيء ونقيضه بديهي ضروري فيلزم ضرورة كل شيء ونقيضه بديهي ضروري  
فيلزم ضرورة كل شيء ونقيضه فلا خصوصية للوجود ويلزم بديهة جميع الاشياء كلها اه حاصل الجواب اننا نستدل ببديهة الوجود وبديهة  
ان الصدقي بالتساوي في بين الشيء ونقيضه في كل الاشياء بديهي بل نحن نستدل بان هذا الصدقي بجميع اجزائه المتضمن لها بديهي  
محتمل لمن ليس من شأنه التفرس في البدو والعين والصدقي بالتساوي في بين النقيضين والكان ليس له ان يثبت بديهة بجميع  
اجزائه بل ان كان يكون النقيضين فلهذا في بديهة الصدقات الاخر بجميع اجزائه غير مسمو وبديهة الحكم بالتساوي لا يوجب  
بديهة الشيء ونقيضه لاني اودع بديهة صدقي بجميع اجزائه ممكن في جميع الصدقات لانا نقول فرق هذا الصدقي وغيره من صدقات  
المحتمل على البديهة على الكسب كما عرفت والمارة مكاررة كحالات وقوعه فانه لا يحصل لغيره ان هذا الكسب قوله ان الدليل اه هذا  
اخر ما علم ان دليل بديهة منسوب الى الامام وبديهة جميع القورات فدلائله على بديهة جميع القورات لا يفرق لانه قال بها وان اورد  
الدليل بهذا على انيات بديهة بعض القورات لعنق الزمان بهذا البعض وفي الحقيقة ثبتت لبديهة كلها فلهذا حصل لا يخفى عليك  
ان المقصود بهما بديهة كنه الوجود والامام لا يقول بديهة كنه جميع القورات والامام لا يقول بديهة كنه الواجب ليعلم ان  
والقول بديهة جميع القورات لا يستلزم ان الحقاق ما يتحقق حصوله في الذين نفيهم كالاوجب المتضمن لنقيض بديهة كنه لاني  
يلزم بديهة جميع الصدقات على بديهة البديهة ان ليس يقال بها لان الصدقي عند ليس لجميع القورات الا بديهة وان كان جميع  
القورات بديهة والصدقي ليس بديهة وان كان جميع الصدقات ماسرة ابعده بدييات لانا نقول المراد بالبديهة بديهة جميع صدقات  
التي سوى الحكم فانه محتمل ان الحكم محتاج الى الجهة فلا يلزم بديهة الصدقي من بديهة القورات وان يكون كسبا كسبة الحكم او في  
ان الحكم فعل لا تصور فلا يلزم بديهة بديهة الصدقي فافهم قوله القور اه هذا يدل على ما عرفت ان انما نفي انانية فاما  
المحصل في عبارة ههنا انما هو اننا لا نقدر ان نفي تصور ههنا ان تصور انما نفي الانانية وهذا اقرار بالبيان فاقول ارد  
ان القور عبارة عن كون كل من الانانية غير الآخر ومقابل في القور البديهة صدقات القور خصوصية كل واحد من الاثنين المتضمنين  
لا الآخر والانانية عبارة عن كون الطبيعة ذا وحدتين ومقابل في الانانية كون الطبيعة ذا وحدة كانه الوحدة كما في الوحدة محبت  
كاسته الطبيعة صدقات الانانية الطبيعة المشتركة او في الوحدة من صفات القور والانانية في محبت الصدقات ومحبت القابل فان  
لكل منهما ما لا يخصصها للآخر فاذا ثبتت القور من صفات القور والانانية فكيف يقال ان احدهما عين ما في الآخر مستلزم ان يكون  
تصور احدهما مستلزم لتصور الآخر لان المستلزم لا يكون الا بالوفاة في انية كون محبتها للآخر العينية فيها ولا في انية فيها لانا  
والكان الانانية لازمة للقور بحسب النقص في نفسه لا يوقف هذا الصدقي على صدقات هذه الأمور بل يوقف على صدقات  
الشيء المرد عن الوجود والعدم والتساوي في تنقيح بديهة انية فلا شك في وقوعه عليها فيكون تصورهما بديهة لا يفرقهما من الأمور  
المذكورة وبه يتجلى الاشكال المشهور بان الانانية لو كانت موجودة فاما ان يكون ذلك واحد من الوحدتين او في احدهما او في الجميع  
من حيث ان مجموع الاول لا يضمن وجوبه لانا الاول ان الانانية عرض واحد والعرض الواحد لا يتقدم في محبت فلا انية للقوم

[illegible]

النَّظِيرُ

١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠



ان يفهم انه اجي مثل من الغيبة في الاجمال يفهم معنى الفعل فان مناه اجباني مستقل بالمعنى من لان الفعل لفظ مفرد والمفرد لا يلائم  
و هذا المعنى الاجمالي مستقل معناه الذات ويكون الفعل محكوم به باعتبار المعنى المتعلق فاعتلت اذا كان مستقلا بحسب المعنى المتعلق في  
الماضي من كونه محكوم به فاعتلت الماضى والوضع اذ الفعل موضوع للمعنى من حيث اسنده الى الشئ وانما وبعد الالهي كونه محكوم به في  
ويبقى الوقت بالاستقلال وعدم الوقت موضوع لشيء غير مستقل ولو لو فاما بالاستقلال فذلك معنى السبي لا يخرج لاني ان اداة قرب مثلا  
بدل على الحدث والبيته على النسبة المقرنة باحد الازمنة الثلثة فكان موضوعا متقدما وصنفوا فيهم التفصيل والاجمال فليكون في الموضوع  
واحد لا نقول ان اسفاوة التفصيل انما يكون في الازمنة والترتيب والبيته ليست متباينين في سمعته ومفوضه المادة بالبيته مستقل  
لا بدول المادة والبيته هو الحدث النسب الى الفاعل في احوال الازمنة الثلثة فالمدلول واحد قابل للاجمال فالفعل والاسم مستقلان عنهما  
والوقت غير مستقل فم عليهم النقص بالاسفار الازمنة ففعال الحية في حاليته على الثانية الخالية ان الاستقلال كون المعنى متعلقا بالماضي من  
غير واسطة وبعد ان الوقت بين الاسفار الازمنة الازمنة والاداة بان معناه الاسم مستقل بالمعنى في غير واسطة الوقت وانما  
في واسطة في الثبوت ومع الاداة غير مستقل بها والوقت بين الكلمات وطلق الاسماء بين الادوات في صحة الحكم وعدم صحتها  
بان مثلا الحكم على الملافة والسوم بالذات والما كانت الكلمات والاسماء ملحوظتين بالذات والاداة ملحوظة بالوضع مع الحكم فيها  
وعدم صحتها في قوله ويجعل انه يحل الوقت في الحدث والزمان والنسبة في الفاعل لانه امر مركب منها ليزم عدم الاستقلال والذات  
هذا القول ان المراد بالاجمال اتحاد العورة بحيث ينجلي لا يكثر اذ هم مرصها اتحاد الازمنة والتعليق وانبات هذا الاجمال يتصور لان اتحاد  
الاثنتين من العمليات فكيف يتجدد الحدث والزمان ولولا ان مقتدين بزم من جهة حمل احدهما على الآخر لان سلا الحيل وهو الاتحاد في الوجود  
موجب وفيها على هذا التصديق لا يصح حمل الجنس على الفصل لان المعنى الاجمالي لا يتصوره الفعل بدول الفاعل في الاجمال اذ التحليل في النسبة  
المفوضه بدول التحليل لا الموضوعي مستحيل فلا بد من اخذ الفاعل فيه واذا اخذ الفاعل فيه بالبيته معنى الفعل لان الفاعل خارج عن معناه  
والنسبة اليه داخل فيه فالحق النفي ليس بقابل للذات وانما القابل لمعنى الجملة الا ان يقال المراد منه امر واحد مركب من الازمنة والماضي  
على ما وجد اني متعلق بالجوهر في جهة الصورة العارضة والمراد من التحليل التحليل كسب الملافة هناك ملافة واحدة واحدة لان ملافة  
الازمنة على انات متقدمة فورا في استمرارية التفرع على كون معنى الفعل معنى اجماليا مستقلا فاعلم ان بابو الشهور من ان الفعل باعتبار  
معناه النفي هو الحدث مستقل واما باعتبار معناه الملافة وهو الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل غير مستقل لعدم استقلال النسبة  
في جزه كلام فاهي لا تحقيق اذ التحقيق ما عرفت من كونه مستقلا بالمعنى المتعلق وهو المعنى الاجمالي وهذا الكلام تام اذا كان مع فهم  
عدم استقلال المعنى الملافة للفعل والوقت على كونها موضوعين للتفصيل وليس لك اذ ثبت عندنا ان وضع القودات للذات اذا بنا  
للفهم رب الوضعية في الوجود والاسم في المعنى فلا يتصور التفصيل لعدم الترتيب في التفصيل مع فهم بل جناه على خروج احد  
الطرفين وهو الفاعل عن الفاعل او كليهما في الوقت ولو حمل داخل في معنى لان هذا الاجمال في الفعل لا ينسب لان معناه الاجمالي والتفصيل  
سكان في عدم الاستقلال في جميع الفاعل من كونه مناه الواقع وعدم فهم نسبه الى مبهمة في ذكره والماضي في الفاعل ليس المعنى  
بل هو جملة ولا كلام في معناه وانما الكلام في معنى الفعل قال في الثانية كيف وذلك لا يصح عند المنطقين لاعتبارهم المعنى في معنى الملافة  
ولا عند اهل الوجبة لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة انتهى فاعلم ان المنطقين لا يعتبرون النفي منفردا بل انما يعتبرون في  
معنى الملافة فكيف يقال بالاستقلال الفعل بحسب المعنى لان غير معتبر بالذات وراعه اهل الوجبة في الاستعمال معتبره مطلق الدلالة  
والفعل ليس مستقلا في معنى الحدث فلا يكون ولا يعلم الا في معنى الملافة فلا اعتبار للنسبة في استقلاله وعدم قوله كلام في جهة



ان اريد به العكس المصطلح المستطيق بل هو العكس الخلفي والحق ان السبب عدم وجوده ولا يخلو كل سبب عدمه او وجوده  
في المهنومات سوى الوجود والعدم كتحقق سلبه او ايراد العكس الغوي فلهذا عرفت ان السبب لا يخلو فافقت كلامه يدل على حقيقة عدمه  
السبب لا يخلو على حقيقة الوجود فلفظ يكون موير العكس الخلفي فلفظ وان لم يعلم هذه الحقيقة من كلام الشيخ لكن ما عرفت ان  
ان لم يقل احد بوجوده في عدمه سوى حقيقة الوجود يدل على ان المراد السبب من كلام هذه الحقيقة لا حقيقة اخرى ولا حقيقة  
في السبب بل لا بد من حقيقة الوجود او غيره قال الامام والحق هذا يجب انظر الى هذا النظر الدقيق بالنظر الى التحقيق الذي  
يسوقه من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود فهو كما بان عدمه والسبب مستحيل في الصدق الا ان ياتي ان الوجود انما عرفت ان السبب  
هو الوجود الا في حق الوجود والعدم الاول فقط فاعلم ان السبب كلامه يعلم ان السبب كلامه قدس سره على حقيقة الحق الذي  
في الحقيقة القديمة من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في الحقيقة القديمة في ذاتها من غير اعتبارها  
بالفناء او غير ذلك فلهذا السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود فلفظ في حق الوجود انما يخلو حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
في الوجود وفي الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
السبب لا يخلو حقيقة الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
السبب لا يخلو حقيقة الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
والعدم ليس كذلك فيتحقق العموم وكيف فلهذا السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
يقول ان الوجود في الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
فلهذا السبب لا يخلو حقيقة الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
انما آية في حاشي قول الله مثلا او اعلم ان هذا التقديري حاصل من لا يتصور سبب كالبطلان والبيان علم الاحكام ان اختلاف  
السبب في الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
في الصورة الاحكامية التي لا يخلو حقيقة الوجود فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
فيها يتحقق هذه الحقيقة وهي ان تصور كل جرم من اجزاء التقديري بدلي بدلي فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
مستحيل بدليتها على الصورة العلمية التفصيلية التي فيها تفصيل اجزاء التقديري بان يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
كان تصور كل جرم بدليها كان تصور الوجود الذي هو جرمه اليه بدليها فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
اجزاء التقديري ولا يلزم المصادرة لعدم واقعة العلم الاحكامي على التفصيل فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
والنظرية تختلف باختلاف العتوان اولها عنوان جميع الاعوان والاحكام والنفيل انتهى حاصله فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
الاعتدالة انما باختلاف العتوان يختلف الحكم فهو اخصا وبديها ونظرية دارا ومن اختلاف الاحكام والنفيل اذ ليس بسا  
اختلاف هو متغيرا لا وقع الصدرة يكون عليها فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
من قبل الوجود في الدين والافلاكية فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
هو امر كالحقيقة فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها  
والحقيقة الاحكامية لانها علمها من الوجود وعلوم هذه الصورة السخيفة هو الوجود فقط فلفظ في ذاتها من ان السبب لا يخلو حقيقة الوجود وانما حقيقة الوجود في ذاتها من غير اعتبارها



لا شئ في شخصيته انما اخبرته من الصورة الاولى كما هو الظاهر والاشارة بالطلاق الوجودي وكونه امر الحيا لا لا يخفى على السبب  
فقولنا لقول كل جز من اجزاء هذا المصدقين مدعي لا شئ من كونه قضية كلية مدعية وكذا قولنا لقول الوجود مدعي لا شئ من كونه  
قضية كلية مدعية مخفوفة مستدل بمداينة الاشياء فافهم قوله ذلك انما جعله لانه يحل محله الصورة الكلية الكلية الباقية  
صورة مشخفة بان بقى هذا الحكم الخاص مدعي فهو ملحق لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على لقوله وجود الذي مدعي فهو ايضا يكون  
مدعيها او يتوقف عليه السببي لانه ان يكون مدعيها فالقول بين هذا وبين الباقي ان الصورة الكلية يحل محل ذلك كبرى الاستدلال  
بان الوجود جز من هذا المصدقين وكل جز من اجزاء هذا المصدقين مدعي فينتج ان الوجود مدعي مدعي هذا فان الكبرى في قضية كلية مخفوفة  
من تلك الصورة الشخصية اذا استدل بها بان يكون كذا الوجود مما يتوقف عليه هذا المصدقين السببي وكما يتوقف عليه المصدقين  
السببي يكون مدعيها هذا الوجود يكون مدعيها وانت تعلم ان الصورة الشخصية لا يقع منها لقوله مما تقدمه للقياس بل يوضحها  
مقدمة كلية تقع كبرى فافهم الشخصية لا يفيد شيئا ففهم هذا ما قاله السبب الفلاني واحد فافهم قوله هذا الحكم مدعيها لا يلقى ان مدعيها  
قد لا يستلزم مدعيها الطرفين بان يقوم الطرفين ومكملان بالكم ثم يتصور الحكم بعد لقوله بها بالمدعيها فافهم الاستلزام مدعيها  
شئ من الطرفين لا نقول المراد مدعيها منها حصوله على واحد بلا نظر في البدل والبيان فافهم العيون مع عدم قدرتهم على الكسب  
فهم النسخ من المدعيها سببهم مدعيها الطرفين والحكم بالاشارة بين الوجود والعدم من هذا النسخ فاستلزم مدعيها الوجود وهو المقصود  
قوله فافهم الحكم انه مدعيها وقوله انه مدعيها جواب الوجود انما يكلف تصور الوجود والعدم وجود والنزاع انما وقع في التصور بالكم على  
ان الوجود والعدم متضادان لانهما في الوجود الذي تصور انهم وبسبب حكم بالاشارة فيها لا يكون متضادين وانما الحكم بالاشارة  
الذي فيهم لان الفاعل لا يقتضيه الشئ بالذات فاعلمت كون الوجود مناط الحكم بالاشارة الذي لا يصلح ان يكون عين حقيقة وهي الوجود  
ليكون لقوله بالكم فافهم ان يكون من العوازم الذاتية وتبينها يدل على شدة الخلافات لانهما كونهما في رتبة من الذات في حكم  
الاشارة فيكون بالكم في الوجود في عدم الفاعل كما قال الحق قلت ان الشافعي بالذات انما يكون بقى الوجود والعدم وفي رتبة الوجود  
فكيف تصور كون الحكم بالاشارة منها سبب التي رتبها فافهم قوله قلنا من قال في الاشياء امارة الى ان الحكم عليهم لا يجب ان يكون  
متممها بالذات فالقول بين التصور والمدفوع كانه المعانة الموضوعة في رتبتيهما فافهم على ما قيل الحكم عليهم لا يجب ان يكون  
متممها بالذات بل يجب كونه متممها بالذات والحق في بالذات في حكم الوجود هو الوجود والحكم بالكم انما يكون على النحو بالذات  
فيجب ان يكون التصور من الوجود وجه ويكون الحكم بالاشارة في بالذات بين حقيقة الوجود والعدم لا يلقى ان الحكم عليهم يتصور  
ايهم الحكم وهو ليس الامر ان يثبت تصور بالذات فكيف يصح قوله ان الحكم عليهم يتصور اليهم الحكم في الحكمية وليس الامر ان يثبت  
مستورا بالذات فكيف يصح قوله ان الحكم عليهم لا يجب ان يكون مستورا بالذات لانا نقول المراد بالحكم عليهم مدعيها ما ليس اليهم  
الحكم بالاشارة وهو ما يوجب فيه هذا الحكم في رتبة الحكم على الوجود اليهم الحكمية في الحكمية فلا يجب كونه مستورا بالذات فافهم ان الحكم  
عليهم عند التحقيق لا يتصور في مستورة بالذات وان لم يكن متضاها اليهم كسبب كونه مستورا بالذات قلنا عند الحق الحكم عليهم  
هو الاول والآخر هما في رتبة بالذات والطبيعة لا تفضلها فلا يجب عنده كونه مستورا بالذات كما قال الحق في حاشيته قوله لا يثبت  
امر الله تعالى بان الحكم في الحقيقة والافعال فيكون بان الحقيقة عنوان الموضوع ومرتبة الحقيقة الاول فيكون بالذات هي  
الاولى والحكم عليهم يجب ان يكون متممها بالذات فيكون الاول في الحكم عليها فاعلمت ان الحق قال بان الحكم بالاشارة على  
الشئ بالوجود مدعيها لقوله والمراد من حيثها مرة لا يمكن ان يحكم عليها مرة منها نفس الطبيعة والبرسي هو الطبيعة من حيث

ان الاضافه محذرة مما لا يضاف الى حيث انها اذ اذخروها فذكرها والمرئي منها في الحقيقة متحدة ومختلفة باعتبار عدم من هذا  
 الاضافه من غير هذا حتى وانما الطبيعة لا يكون ملحوظة بالذات فذا الوجه على انها التقديرية يكون ملحوظا بالذات وانما العلم في هذا  
 هو الطبيعة من حيث انما اذخروا فذكرها من كلام الحجة في اكثر المواضع ان المختلف اليه بالذات في عدم بالوجه  
 والمرأة والمرئي فيهما من ان بالذات وفيه القول يجوز ان يكون وجهها كالمذهب المحقق الذي في ان الحكم في المحصورة على القول  
 لا على ما هو التحقيق عنده فاقدم قوله المراد بالذات الساطعة الذهبية اه لان اللفظ يحمل على ما هو المتعارف ومنه وسبق في الذهب اليه والحد  
 ليقين في السطوع على الاجزاء الذهبية اذ هو الخسيس والعقل وما من الاجزاء الذهبية فاعتبار الى ما هو المشهور من الوجود يدل على الساترة  
 الذهبية الى الدرجة واشتات الساطعة الى درجة انما هو بالاستمرار فان قلت ان الشئ قال يجوز الحد بالاجزاء الى درجة فكيف يستدل  
 لعدم جواز الحد على الساطعة الذهبية فقول دون الى درجة قلت ان الفرق بين الحد والحدود عند الحجة بالاجزاء والمفصل والاصل يكون  
 كجواز صورة مختلفة في الاجزاء والاول لا يكون في الاجزاء المصورة وجودا وهي ليست الاجزاء في ذهنية واما الاجزاء الى درجة فاما  
 في الوجود في فاعلم عنده لا يكون الا بالاجزاء الذهبية فاعتبار بنيت الساطعة الذهبية ان لا يذنب الاجزاء التحليلية الاتحاد في جميع احوال  
 ذرات الوجود واستحقاقا ونظير من كلام التزم في ان الخسيس والعقل فالاجزاء الذهبية والى درجة في عدم التمييز ولكن في القول بالان  
 عند الحجة عدم التحديد بالاجزاء الى درجة واداره على الاجزاء الذهبية حمل كلام على الساطعة الذهبية من جواز التحديد بها فعنده لا يبين  
 تعميم الساطعة قوله المراد بالاجزاء الدليل في بعض النسخ زيادة لفظ الاول وهو قوله فاجزأه او وجودات او جوارح الاجزاء  
 الذهبية وعبارة السطر يدل على ان الكلام منها في الحقيقة المعقولة لانها يتبين من جهة ما في كون بان الوجود مقصور بالكم ويدل على ان  
 والكلمة لا يكون الا بالاجزاء الذهبية التي بها تقوم الحقيقة المعقولة فيكون المراد اجزاء ذهنية في الاستدلال بالحق فانت تعلم ان الاول  
 لتخصيص الاجزاء بالذات في الدليل الاول فان الاجزاء الى درجة التي بعد في حيلنا ان كانت نفس الوجود يلزم ان يكون الكل مساويا  
 للجزء في المعلوم والحقيقة فلا يكون الكل كله ولا الجزء جزءا وان لم يكن تلك الاجزاء وجودات يلزم ان يكون في القاب وسيا في ما في  
 كلام الحجة انه في قوله الجواب انتهى كلامه وقابل في وجه كلام الحجة بان الكلام منها في الحقيقة المعقولة بالكم والمعلوم من هذه الدلائل  
 البطلان للاجزاء الحديثة ويلزم منه بطلان الاجزاء الى درجة في اعتبارها في رفع بان مراد الاستدلال بالحق ان ظاهر كلام الحجة  
 بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهبية يدل على كون الدليل الاول محصورا بهذه الارادة ولا يجوز في الاجزاء الى درجة في بطلان الاول  
 خارجي كليها والافاق الخاصة الى تخصيص جوازها في ذهنية وكل منها لا يطل الاجزاء الحديثة في ذلك في وجودها والاستدلال بالحق في  
 فتأمل فيهم فلو لم يرد ما وجهه البعض بان الوجه الاول للبطلان التركيب الذهني بالاصالة لان بطلان المساواة بين الكل والجزء الذهني  
 بحسب المعلوم المراد منها ومنه وبين الجزاء في رأي المكان لوجوده فتأمل قوله واما هذه اي حاصل الدليل الذي ذكره الشافعي فاجزأه  
 او وجودات او لا الترديد الخامس ان يكون جزء الوجود ونفسه مفهوم الوجود او لا يكون نفسه الى اخره من بالمعنى علم الاول او  
 احتياج الحجة للايمان الحاصل لان الوصف قالو ان المراد من وجودات ما يصدق عليه واستمررتهم على ذلك في الطب عند الاول فلما  
 شبه الحجة عليه قوله فلا يكون الكل كله ولا الجزء جزءا اه يعني على تقدير انتفاء الحقيقة في جميع الاسباح والاول في قوله لان بقاها في  
 كواها معينين وهو يكون من واحد البسيط فلا كلية ولا جزئية فيهما ما يتوهم من السوي في الاجزاء التعليمية المقدارية وكلمة الهمزة  
 مع بقاها الكلية والجزئية فيكون من ان الكلام في الاجزاء الحديثة لانه مراد بالاجزاء والاطلاق الاجزاء التعليمية بالذات قوله والغيرية  
 كون الشئ اه يعني على تقدير انتفاء الحقيقة في جميع الاسباح والاول في قوله لان الجزء جزء للكل وهو الوجود فاما ان هو عين هذا الجزء فلا

انما يتصور في ذلك ان يكون نفس هذا الكل جزءا لنفسه وهذا اقل من ان يكون مركب الشيء من نفسه ومن افراده لان الشيء اذا كان جزءا  
 يكون الاخر خارجا عن ذلك الجزء الذي هو عين الكل والاكلف متصور التركيب الذي يقتضي شيئين فكلان الشيء مركبا من نفسه ومن  
 غيره <sup>في</sup> ذلك بطلان قوله في تركيبه اه يفتي على تقدير المذكور انهم يدرج تركيب الشيء من الاجزاء في النسبة فان الجزء اذا كان نفس  
 الكل فانه يكون كمال الكل والاجزاء التي كانت في الكل يكون في هذا الجزء ايضا فكل ما بالنسبة الى اجزائه وجزءه يكون عين الكل ايضا  
 فانه هذا الجزء يكون جزءا من الشيء فيكون جزءا من الشيء على الاجزاء التي كانت في الكل ويكون الى غير النهاية فان قلت فليدرج في قول  
 اجزاء الكل جزءه وجزءه فيهم وجزءه لا وجود للاجزاء في النسبة فان قلت دخل الشيء في مراتب متعددة لا يكون الا اذا تعدد  
 وجوده لان الموجود الواحد لا ينفذ في شيء مرتبة واحدة الحب وجود واحد والاجزاء اذا دخلت في شيء مراتب فينسب اليها لانه يكون  
 موجودا بوجوهات غير متساوية واذا تعدد الوجودات تعدد الوجودات فليدرج وجوده في مراتب متعددة فينسب اليه ويحصل المركب منها فيدرج  
 تركيبه من اجزائه في مراتب متعددة وهو المطلوب ان لم يحصل اه حاصلا نفسه على ان معنى قوله والانه يحصل عند الاجتماع امر زائد وحصل لكن  
 لم يكن هذا الامر الزائد وجودا الا الاول فقط كما يهمل من كلامه اسم اذا الجزء وهو قوله فليدرج في النسبة لاجزاء التي ليست بوجوهات فليدرج  
 لا يكون عينها وكذا اذا حصل وتلك العين الحاصل وجودا لا يمكن كون الجميع الحاصل من الاجزاء والامر الزائد عليها وجودا فليدرج في النسبة  
 يكون الوجود عين الجميع المركب منها قوله في هذا التفسير يفتي في قوله ولا يدرج في النسبة كما ذكره المحقق اولى من غير اسم لان التذكير  
 اصحا والواحد اعم من حصول امر زائد ووجه الجميع قد يكون رفع الجزئين وقد يكون برفع احدهما فان تفسير الذي يشتمل على هذا التفسير  
 او اس من التفسير الذي فيه اتصال واحد وانما قال اولى وملتقى فانשוב الى قول اسم وان يحصل هذا الاجتماع امر زائد وهو الوجود فيكون  
 الاول ان لا يحصل امر سوى الوجود فقط بل يرجع الى قول المحقق لكنه لما كان في فقرته صادرا الى قول اسم ان التركيب في نفسه ووجه  
 عدم الحاجة اليه لان الوفاء وهو عدم حصول الوجود وحاصل ذلك بدونه قوله الامر الزائد اه ايمان الاتصال في النسبة الامر الزائد بالنسبة  
 الى ما هو زائد عليه مع اسم لبعضها واسار الى بعض آخر من تعرج حاشا ان الامر الزائد على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها الحسني بالوجود  
 عارض لتلك الاجزاء والوجودي لها يكون الاجزاء عارضا له او يكون مع الاجزاء عارضا للعدم ولا وجودا له او يكون الزائد موصفا  
 مع الاجزاء عارضا واحدا بحيث يكون الحاصل اوصافا عارضا للجميع الامر الزائد والاجزاء او لا يكون عينها عارضا للعدم والوجود احدا بحيث  
 لا يكون احدهما عارضا ولا موصفا للآخر واللام الا عارضا وهو موصوفه اهلا قوله والاتصال الاول اقرب اليه كون الامر الزائدا عارضا  
 للاجزاء اقرب الى الوقف من الاحتمالات الاخر فان العقل السليم يحكم بسببه قوله لان الطاء دليل الاقربية فاحتمل ان الامر الزائد  
 على الاجزاء انما يكون عينها الاجتماعية فالنسبة الاجتماعية اقرب الى التركيب بالنسبة لا يفراد في نسبتها عارضا وهي حصول لوازمها بانها  
 وهو الاجتماع اذا الاجتماع لا يحصل لها الجميع يحصل لها القيمة الاجتماعية وهي انما يكون عارضا فيكون اجتماع اقرب واقبل من ان  
 العقل السليم يحكم بعدم هذا الاتصال ايضا بان الامر الزائد المعروف فيكون وجودا اذا وفي ان عارضا لاجزائه وقائم بها فلا يكون واحدا  
 لا يستلزم ان يكون العارض واحدا وقد الموصوفه فلا بد ان يكون عبارة عن الوجود متعددة ولا شك انه يستلزم التركيب فانه فليدرج في النسبة  
 الموصوفه فيكون بان الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء يكون عارضا لهذه الاجزاء من حيث الاجتماع على الوجود منها من حيث ان ينفصل  
 عن الاخر واسم لم يرد في العارض الواحد لوجودات المتعددة انما هي في حيث التعدد والاشياء الاجتماع والامر الزائد على الاجتماع  
 التي هي العارضة للاجزاء في النسبة من المركبات مع ان ليس لك فلا يدرج كون الوجود عبارة عن الوجود متعددة تستلزم تركيبها فليدرج في النسبة

قلت



فيلزم حذف الموضوع فانهم قومه ولا احتمال الثالث بي كونه عارضا مع الاجزاء الموضوعة واصدق الاجزاء هو كونه معهما موحدا  
فعارض والخاص وهو ان لا يكون العلاقة الموضوع اهدا الى بعض العقل بالسبب لا الاحتمال الاول او على هذه الاحتمالات الثلاث لا يكون  
يعني الامر الزائد ولا الجزاء على ان العلاقة الموضوع فلا يكون هذه الاحتمالات قريبة بالمسبب الى المركبات كالاول ويتركب منها الاحتمالات الثلاث  
التركيبية المراضية عن وجودها في غير اطلاق الاحتمال الخامس فو اما على الثالث والرابع فلا يكون الامر الزائد عارضا مع الاجزاء او معها  
معها لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والاجزاء او ليس بينهما علاقة وانما العلاقة بينهم وبين ما هو عارض لهم او موضوع له والمراد بالعلاقة هنا  
الترتيب او الوضعية لا السلك فلا يرد ان في الاحتمال الثالث والرابع ايها العلاقة وهي كونها عارضا مع واحد او مع اثنين لم فلا يمتنع فيها وجود  
عدم الوجود فانه يرد بان العبد يتبين بالاحتمالين بالمسبب لا الاحتمال الاول فيكون في اللاحقة عدم اولا فانه في الاحتمال الاول والاحتمال  
بالمسبب اليه فانهم قومه والاحتمال الثاني اي كون الامر الزائد موحدا والرابع وهو كونه موحدا مع الاجزاء المراضية عن واحد او اثنين فيكون  
اذا وجد العارض لا يتصور قبل وجود الموضوع كونها باين ويتركب منها الثاني وكذا واحدة اخرى مع وجود الموضوع غير متصور اذا عارضها  
لا يقوم بحال متعده وفيه لازم من الرابع واذا كان احتمال ما هو لازم منها فإشارة صار الخش عنها وما استجب عنه ما يجوز ان يكون العارض  
مقدما على موضوعه كما لو عارض الموضوعية انما مقدمة على ما يجب فان العارض يقوم بالموضوع ولا يوجد بوجه فكيف يتصور تقدمه عليه  
والقدم منه عوارض الموضوعية انما هو بحسب انها واجبة لثبات العمل كونها عارضا مع العمل لا يمكن ان تقوم اهدا ولا يميل جانبيا على سبيل  
الاستعجاب اننا لانم استلزام كون العارض واحد مع موضوعه الا ترى ان البنية الواحدة انما عارضه للموضوع متعده مع انها واحدة  
بالشخص فتدفع بان لا يشبه في استلزامه عوارض الواحد للموضوعات المتعده اذ قيل ان عارض الواحد لا يكون له عارض واحد بل هو واحد من زائد  
الموضوعات او يكون عارضها من حيث النوع والاول مع لان العارض الواحد كونها محال متعده مع البنية المستلزام كونها ليس موجودا بوجه  
متعده واما على الثانية فلا احتمال له وهو عارض ليس الامس حيث الاجتماع وح لاكثر في الاجزاء اهدا ولا موضوع البنية الواحدة من غير ان  
كما ينساقا وبها يلزم الغرض الاول المستحيل فان هذا من ذلك فانهم قومه صرح بالاحتمال الاول بهذا انهم على ان هذه الاحتمالات  
يفهم من عبارة اسم ايضا لعمدها بالقرع كاحتمال الاول اذ قال ويكون الامر الزائد عارضا وبعضها بالاثبات في الاحتمالات فانها  
لغير مسما في اجتماعها الى الاحتمال الباقية فان المسألة من الاضحية يحتمل هذه الاحتمالات كالميل عليه قوله فيكون التركيب فيكون  
اوقايله او اطلاقا يقول بالواو بدون اولان ما اثبت اولا هو موضوع الامر الزائد للجزء او مسما عنها فاجتمع انها عليه والى عليه  
في الجزء لا اصرها فالله الذي يراد بالواو التي يدل على الاجتماع وما اوردوا والتي يتبدل على كفاية كل من اللذين في الاحتمالين بدون ان  
فهم ان فيهم انهم لا تعلق الاحتمالات الا في محل قوله ومبني اجتماعها على احتمالات المذكورة سوى الاحتمال الاول كما عرفت فينيع  
او من فاعل الوجود وقايله بدون السام لكن الاول ايراد من قوله عارضا مسببا الا ان يلى ان النسبة كانت الموضوع اليها  
والخاصة بالقول كونه مسببا فان ايراد بهذا القول لاحتمالات اخرى اختلفها مع ما لا يخفى فانهم قومه ولا يرد ان هذه الاجزاء  
سواء المقدور بقوله اسم عارضا ومسببا على وجودها في احتمال واحد فكيف يكون إشارة الى الاحتمال الآخر لغير الجواب بالامر  
السم كونه عارضا لتمام الاحتمال وصاحبه اجتمعت في صورة اخرى كانت الاحتمالات ولا تفرق ان اسم يكون عارضا لتمام صورة  
من اجتمعت في صورة اخرى كما يدل عليه قول السام فيكون التركيب على الوجود اوقايله وجه ليدل على ما عرفت ان قوله العلم ان هذا  
اه عارض السام لتمامه وان اصرها عارضا للآخر فيكون بان السام ولغيره اذ قال في سببها ان يراعى راي فالو موضوعها على ما يطرأ عليها

[illegible]





[illegible]

الصفات السبعة باسم الصانع بجزءه الذي هو باطنه فلو علم ان المروا بالصفات بينهما الحمل وهو الغنى الدليل وحمل السبعة  
على جزءه الذي عليه بالضرورة فان تحول المحل تحول الحمل وحمل جود الخي برقي في غير صفاتها فلو علم ان اريد بالصفات الصانع والاعمال  
بالكس والفعال ان السبع يتبع بالمولود لا يتبع بها الحق البصر الذي هو جزءه الذي هو البصر في غير صفاتها فان السبع الذي  
هو المولد لا يتبع بالمولود بل يتبع بالحق البصر والكان الاتصاف بالثاني بالمولود بواسطة الصفات بالاول في الاستحالة فلو  
من الصفات جزء الوجودية عروفي الشيء نفسه بل لا يتأخر في وجوده مطلقا لو كان بالذات او بالعرض وقد اتى الحق في الاستحالة ان  
الذات في ما قيل ان الوجود لو كان محالا فيلزم عروفي الشيء نفسه المستحيل فان الشيء الذي هو صفة بالذات يكون مضمونا  
بالعرض والحق الذي هو الوجود فيلزم العروفي نفسه ولو بالعرض انتهى كلامه قوله ولو الاستحالة اه كيجي كما لا يستحالة في الصفات  
الشيء باهر وعدم الصفات بجزء الذي لذلك الاستحالة في عدم تقديم الجزء الذي على الكل لا يتأخر وهذا الجزء مع الكل ذاتا ووجودا  
او باوجودا فيكون مع وجوده وكيف يتقدم عليه فاصلة ان الدليل الذي ذكره في قوله وقد يقال لو كان للوجود او ابره فكل  
الابرار اما ان يتصرف بوجوده او لوجه فليس المراد عقدا على الكل اه انما هو باعتبار اني الجزء الذي ربي اذا استحال لا يكون  
الآن تقديره في ان الدليل كاليدل السابق في الاختصاص بغير الابزار الى رضى وطلبان الابزار الدينية بالذات معنيها او لا  
فيها ادق باختيار الشيء الاتصاف بوجوده من ان الجزء والكان متقدما على الكل الجزء الذي يجوز ان يكون في تقدم ولا انتهى  
فيه لا يتأخر مع الكل ذاتا ووجودا والتقدم متلزم التعارض في الوجود بين المتقدم والمتأخر ومنها ليس لك تجلوا الابزار  
الى رضى فانها متأخرة للكل فلا بد من تقدمها عليهم فهذا الدليل نفيا ايضا كالباقين فان قلت على تقدير الاستمرار الجزء الذي  
جزء اخرها في تقدمه في رضى قلت المتقدم ان الجزء الذي من حيث انه ذهني ليس له تقدم وانما يجب تأخره مع الخي رضى فلا يضر  
تقدمه او التقدم للخارج حقيقة لا يوجب ان ذات الجزء متقدم على ذات الكل فكيف لا يكون الجزء الذي متقدم عليه لا يتأخر  
ان ذات الجزء المتقدم على الكل ذاتا وجزءه ليس هو حقيقة كما عرفت ولا يتصور فيه التقدم الذي مع الخي رضى  
الكل ذاتا ووجودا وليس تعالى ان يقول ان علم الشيء يكون بالابرار فيكون الابزار معلومة قبله ثم يلزمها وفاراد  
عليه وهو المتقدم اذ يقال الكلام في التقدم الطبعي وهذا التقدم عليه ولا كلام فيه وهو يوجب الرسوم العظم ولا يتصور  
بالابرار المذكورة في الحدود وقال الاستاذ الحق قد ان ما قال في عدم تقدم الجزء الذي على الكل من ان الجزء متقدم  
ذاتا ووجودا فنفى ان يتأخر بالذات في الوجود اما يكون في الخارج وانما في الذين فالابرار الدينية يحصل اولها الذي  
ثم يحصل معها الكل ولما كان الكلام بينهما في الوجود والخلق بهم من ان يكون خارجا او ذوا فبا النظر الى الوجود الذي  
يجري الدليل بطرق الاستحالة المذكورة في الكتاب الا ان الكل مع اقسامه في الدين ايعى يحصل لوجود واحد وذات واحد  
ثم العقل ينشأ من هذه الابزار فيكون الابزار الدينية المحمودة الى انها متحدة مع الكل في الخارج كمتحدة في الدين فان  
الحدود الابزار في الابزار الدينية فما لم يقر ولو جميعه اه هذا وقع فلا بد من ان اصابع النصيبين المتعبدية عبارة عن  
وجودها في امرنا لث لان يكون احدها مصلاة نفس الاخر وعارضا لوجودها بلزم التفريق لان الجزء او الاتصاف  
بالعدم لا تقدم الكل فيلزم كون الوجود وجودا وعلما به الا ورض احدها للآخر وهو ليس متعبدية وانما المتعبدية

صحيحه في الثالث وهو ليس ملازم فخرج منه الايراد احتجاج لا توجيه كلام السمع وقال توجيه حاصله ان المقصود اثبات  
عدم الوجود المطلق والتزويد بمعنى القابلية بالعدم وبالوجود المطلق لوجوده في مصاديق علم الوجود المطلق  
واذا كان جزء من مصاديق مصاديق علم الوجود المطلق لانه علم به انه ان عدم الوجود مطلقا مستلزم عدم الكل كما في مصاديق الوجود  
والعدم على ما في واحد وهو الوجود الذي هو الكل وهذا هو اجتماع التقيضين المستحيل فانه في الايراد فالتفت ان هذا  
التوجيه انما يتم على مذهب من اعترف بالوجود الذاتي واما على مذهب من لم يفعل فلا يتم ولول من قال بكمية كونه ذاتا  
اختار مذهب الفكرين كما ذهب اليه المتكلمون قلت اكثر المتأخرين من المتكلمين قالون بالوجود الذاتي وقد انهم يكرهون  
له ولما جاز للوجود حمل الكلام على الاتصال البعيد فالوجه يحكم على ما هو الاصح الاكثر ايرادا والسبب وما عرفت من التوجيه ينفع  
الايراد بان ليس بهذا اجتماع التقيضين المستحيل اصلا اذ عدم المصاديق لا يجر الوجود وعدم خاص ليس يقتضيه الوجود المطلق  
واما لو يقتضيه وجود الجز وتقيض وجود المطلق هو عدم المطلق وهذا عدم خاص فلا يلزم اجتماع التقيضين وهو الاصح  
ان الاذات بالخاص مستلزم الاتفاق بالعام فاذا اتصف بالعدم الى ما يكون متصفا بالعدم المطلق العام انهم يقتضون  
لوجود المطلق فاجتمع التقيضان لا ينفك ان هذا الاستلزام اذ كان العام ذاتا بل في مضمونه ذلك فيما نحن فيه لا كما نقول  
ان المتعبر هو الحمول وهو هنا مطلق واذا زاده حصة في ذاتية المطلق لحصة فرد في فاقهم قوله فالتفت اه حاصله ان  
ما قيل بلزوم الخدور وهو لزوم عدم تقدم الجز بحسب الوجود على الكل غير لازم بان ينفك ان اريد بالعبية والسببية والعقلية  
المذكورة في الدليل المعية بالزمان بحيث يكون كل من الجز والكل في زمان واحد والسببية بالزمان بان يكون الايراد في زمان  
متاخر عن زمان الكل والعقلية كذلك بحيث يكون الايراد في زمان ليس فيه المركب فنقول لا تقدم الايراد بالوجود على نفس الكل  
الوجوب بل يجوز ان يكون مع السببية وصيرورة في زمان متاخر عن زمانها وان اريد بالعقلية والسببية والعقلية ما يكون  
بالذات فنقول ذلك العقلية لا يستلزم تقدم الايراد على الكل بالوجود فلو انما هو اوجبا بالزمان في الوجود فالذات المذكورة  
في الحق نعم انتهى لها وان اذعن فلا بد علم من دليل قوله الا لا وان لم يكن التقدم بحسب الذات بل يكون بحسب الوجود  
فلازم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء لانه اذا تقدم وجود الجز على الكل صار الوجود قيده بالجز فان لم يوجد  
كل واحد من الجزين لم يحصل الكل بخلافه فلو لم يوجد اربعة اجزاء فلو لم يكن بها مركبا من اربعة اجزاء الا ان الجزين  
وجودها قول قلت اه حاصله اختيار الشيء الثاني وهو ان يراد بالعقلية المذكورة في الجواب هو بالذات وفي ان الجز  
مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده اي وجود الجز المتقدم على وجود الكل بالذات بحيث يكون الكل متصفا بوجوده  
وجود الجز اذ ولا يلاحظ العقل ان الجز من حيث هو جز لانه مصاديق الجز من حيث انه مصاديق لا يكون معدولا لاشياء  
محصاة اذ لا يكون متصفا بالحقيقة اصلا فاذا كان مقدما على الكل بالذات وبحسب وجوده فعل تقدير التقيض يلزم الخدور  
المذكور وعلى الثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه ويرد عليه ان الجز من حيث انه جز يكون متاخر عن الكل والكلان بحسب الذات  
متقدما عليه لان وصف الجزية انما هو في الجز بعد تركيب الشيء عنه فيكون متاخر باعتبار هذا الوصف عن التركيب فيكون هو شرط  
اي لا وجود له الا في تقدمه اذ انما هو في تقدمه فالكيفية التي لا يكون متقدما فانهم يقولون لا يكون الوجود قيده بهذا  
وضع طائفة السوال من لزوم كون التركيب من الجزين تركيبا من اربعة اجزاء حاصله ان الوجود ليس قيده بالجز لا يكون الجز



مع الفقدان فيكون بل الوجود شرط لوجوده وانما هو بالذات بحسب الوجود لا بغيره فلو كان الوجود بان يكون الوجود  
 مع وجوده واحدا في الكل ويكون الوجود جزءا للكل لزم شرط الوجود لان الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن نقلا للوجود في نفسه  
 وجود الوجود لم يحصل التقوم به وانما هو الوجود في نفسه لزم هذا في الوجود الى ارضية ظاهره وانما هو الوجود في نفسه لزم هذا في الوجود  
 الكل فلا يتصور تقدمها على الكل لا بحسب الهيئة اذ الاتفاق بينهما انما هو في مرتبة نفس تقرر المعتبر في نفس تقرر الهيئة في الوجود  
 يكون شرطاً لشيئها فالتعلق ان الوجود اذا كان شرطاً لشيء الوجود ما لم يكن جزءاً من شيء كان محتاجاً الى الشرط فيلزم كون الذي محتاج  
 الى الوجود هو الوجود ذاته ولذا يصح القول بالشرطية قلت ان شرط الوجود لشيء الوجود باعتماد الوجود على نفسه بالكلية بالضرورة  
 التقوم الذي هو معنى لانه من الوجود في نفسه والشرطية اصل لا يلزم المحسوس الذي انما يتقدم من هذا البيان ان وجود الوجود متقدم  
 على وجود الكل بحسب الذات وانما نفس الكل مع قطع النظر عن الوجود ولا يتقبل بدون الوجود فهو انما يحتاج اليه انما يتقدم  
 على ذاته ومنه يتبين فان شرط التقدم هو الاحتياج فنفس الوجود انما يتقدم على نفس الكل وجود الوجود الوجود على وجوده يلزم من ذلك  
 تقدم نفس الوجود على نفس وجود الكل مقدم على وجوده ونفس الوجود المتقدم على نفس الكل متقدم على مقدمه على وجود  
 الكل والمتقدم على المتقدم يكون متقدماً فيكون الوجود المتقدم على نفس وجود الكل وهو المطلوب وانما التسليم بين وجود الوجود  
 ونفس الكل بالتقدم والتاخر لانه لا يخفى قوله فيلزم حصول الشيء انما هو واقع في نفسه ان يتبين ان الدليل اذا كان متحصلاً  
 بنفع الوجود الى ارضية كما عرفت فيكون المراد بالصفات الوجود بالعدم القابلية بالعدم الى ان يكون هذا يلزم من كون الوجود متحقق  
 بالعدم لوجوده وكيف التوافق ومع الرفع ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والصفات الشيء فاذا عرفت بالعدم  
 المطلق يلزم كون محض بالعدم لوجوده فيلزم حصول الشيء وهو الوجود من الذات المحض وهو الوجود بالعدم ومنه وقد عرفت التوافق  
 بانه لا يحصل في كون الوجود محض بالعدم لوجوده واكثر من الوجود لان كيف بالعدم والعدم والعدم والعدم والعدم والعدم  
 زيد وليست بزيد وكذا اجزاء الدار من السقف والحد والبيت مدار فالصفات الوجود الى الكل ليس بالعدم للحد والحد والحد  
 اجزاء الوجود محض بالعدم لوجوده ولا يحدز وجه الدفع ان هذا القياس قياس من مع الفارق لان في عدم التمام اجزاء الوجود  
 لا يلزم تركيب من الذات المحض بخلاف اجزاء الوجود فانها اذا لم يتحقق يلزم من الحدز قوله المراد بالوقوع بالعدم في الوجود  
 من الوجود بالاستمرار او في الوجود بالعدم لانه من الوجود في الشيء بالعدم بل الوجود اوفى من جميع الاشياء بافئدة الوجود  
 عرفت الوجود بالرسم المكان وجه الموقف اوفى من لان الموقف ايسر واوفى من الموقف بالفتح مع ان الوجود اوفى من الاشياء  
 فلا موقف الوجود بالرسم انما لا موقف بالعدم لوجوده ليس المراد بافئدة الوجود في قوله لا اوفى من الوجود اوفى من  
 بحسب العلم بمعنى ان الوجود اوفى من جميع الاشياء بالوجود فلا موقف بالرسم لان ترتيبه بغيره في الوجود وهو قوله لا اوفى  
 والكان المراد اوفى الوجود بالوجود لكان هذا الكلام متناقضاً لنفسه لان معناه ان الوجود لا يوفى بالرسم اي بالوجود  
 الرسم بحسب يكون لوجه اوفى ولا اوفى من الوجود في بل هو اوفى من جميع ما سواه حتى الوجود مع ان الوجود اوفى من ذي الوجود  
 الوجود بالوجود بغيره كون الوجود اوفى من الوجود وقوله لا اوفى من الوجود في الوجود في نفسه عدم اعرفيه من غير ان هو الشاخص فالتعلق  
 لا يرد الشاخص في اتحاد الوجود والرسم بغيره الوجود نفسه لا يرد الوجود اوفى الوجود بالوجود فليت بين اوفى من الشيء  
 عما عداه ان يكون حصوله متقدماً في الذين بالنسبة لانه هو اوفى من غيره وعدم نفس الوجود متقدم على علم الشيء بذلك الوجود في القول بالعدم

ليس المراد بافئدة الوجود  
 في قوله

بان علم بالوجود اوف من غيره يقتضي تقدمه بالعدم على نفس الوجوه وبما نقص تقدم علم نفس الوجوه فصار نقصا لنفسه يقال المراد  
بالعلم بان العلم اوف من ذي الكثرة لا من ذي الوجود فاذا كان الوجود اوف من العلم بان العلم اوف من ذي الكثرة لا من ذي الوجود  
من نفس العلم اوجع اطرافه فصار نقصا لنفسه لان نقول المراد بالعلم علم الشيء كنهه لا علمه بالعلم فكلمه الوجود اوف من كل شيء سواء  
وغير علم بالعلم لغيره انما نقص بان علمه ان الشيء بالعلم غير علم الشيء كنهه عند الخبي فتوصيه الكلام بارادة احداهما من الوجود  
الخاص لا لغيره فانه قلنا ان الشيء قد يعلق بالانفصال لا لغيره القوم العبد وعند القوم اطلاق احداهما ان في معنى فيفتح التوفيق قال  
الاستدلال المحقق قبا حاصله انه ولو وقع الكلام على منسب الخبي ايه تم مقصود استدلال بان الوجود اوف من العلم بالعلم بالعلم  
اذا اوف من الشيء بالعلم فقدم الاستدلال على الرسم فانفع توفيق بالرسم وانما مقصود بهما فليس المقصود فانهم قوله ولا يخفى انه انما المقصود  
اثبات العبد لغيره بالعلم اذ لا بد من الدليل بان ثابت بالعلم الوجود ثم انما الدليل بان ثابت الوجود من كنهه في ذاته اوف من حاصله بان  
اذا ثبت اوفية الوجود على عده فلا وجه ان المقدرات المذكورة بل كنهه في اثباته من كنهه في ذاته لانها لا يمكن ان لا يكون الوجود والرسم وكيفية  
الشيء يكون اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته فيكون بعد ذلك في صواب المقدرات المذكورة في اثباته من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته  
في وجه العنونه ان الوجود اذا كان اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته فيكون اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته فيكون اوف من كنهه في ذاته  
يحصل من القول بان احد الاشياء قد يكون حقيقيا لكونه منزهة لا يندفع ذلك لان الوجود في ذاته اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته  
على ما هو منه وحاصل حصوله لا يلزم ان يكون كذلك متفكر قوله والحق ايه يعني ان خصوصيات المذكورة في الدليل في اثبات  
حقيقة الوجود بالعلم الرسم مقدمات ثابتة لا يقينية حتى يراد عليهم الايرادات وقيل ان الخطأ في القضايات لا يتغير العقل والنقل والمقدرة  
المذكورة في الاستدلال بالعلم لا يتغير بطلانها بانه تامل من دعوى اوفية الوجود من الشيء والمفهوم لطلبها ظاهر من تامل ما مضى من  
كل نحو اجماع من الشيء والمفهوم من جزئية كل اعم من كل اخص منه واوفية كل جز من كل اعم من كل اخص منه اياها بان سقوا اوفية من  
الشيء في حد ذاته في الخطأ وجه ايراد وجه القضايات التي يستعملها الخطأ والوعاء لا الحق والمفهوم بها فان قوله قد سبقنا اشارة الى  
في ضمن قوله سابق وحاصل استدلاله الحار من ان يكون جز الوجود نفس مفهومه وبين ان لا يكون قوله في الشيء الاول ايه وهو قوله  
فانزلة اياه ووجوهات قوله من الدليل الاول وهو الدليل المصداق لقوله كان الوجود ومكتسبا فاما ما بعد ابراهم ايه فمفهوم الخبي من انها  
بالعلم ايراد وجه الجواب الذي اختاره الله وبه يقول فالادعاء حاصله ان مقصود استدلال بقوله فانه في الوجودات يلزم كون  
الوجودات بالعلم في امية لكان جز الوجود نفس مفهومه ومعنى امية من مساواة اجز الكل في المفهوم واميية ولا شك في هذا الزعم اذ  
المفروض عن مفهوم الوجود وجزءه لا صدق الوجود على الجز فان الشيء عدم لزوم مساواة اجز الكل في امية تجوز صدق الوجود  
على تلك اجزاءه واما عدم سمي التردد واذ هو خلاف المفروض في مفهوم الوجود وجزءه ولا شك في استمالة المساواة  
اذا الكلام في بطلان الايراد العقلي ومساواة اقسام الكل في مفهومه امية ظاهرة الاستمالة بخلاف الايراد في رتبة فان المساواة فيها جائز  
اذا جزء من اقسام الكل في حقيقة الجز وادرك عليه ان التوافق بين الاجزاء في رتبة والغيرية انما هو باعتبار الاقسام لا  
والاخذ لا بد من ذلك وكلها متقدرة ان باذات ومقارن بان في معنى مساواة اجز الكل في مفهومه واميية في اقسامها يدل على  
الاستمالة في الاقسام في مفهومه في الحقيقة والاقول بان في معنى مساواة اجز الكل في مفهومه واميية في اقسامها يدل على  
والاخذ فيها وكما علم بان قوله في الكلام في الاقسام في مفهومه واميية في اقسامها يدل على  
فانما وجوده ووجوهه مفهومه كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته اوف من كنهه في ذاته

مقدم

خبر

اذ تفرقت الارض مساوية لحقيقة الماد فقلت مراد المستدل من كون الجزء مساويا للكل في الحقيقة هو الاتي وجبت مرادنا  
كما يدل عليه قوله فيما سبق فلا يكون الكل كلاً والجزء جزءاً قوله فلا يمكن الجواب اهـ يحل الجواب باختيار الثاني الاول لا يمكن  
فيل يتجدد الوجود اذ يتجدد افعال الوجود في الحقيقة اذ كانت الازرار نفس مفهوم الوجود بل هو مساوية في الحقيقة  
اذ كانت الوجودات مختلفة الحقائق فلا يلزم ذلك اذ يجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات مختلفة ويكون هي حقائق في  
الوجودات غير حقيقة الكل فالحال المساوية بينهما في الحقيقة وانت جبر مان معقول المستدل من الترديد ان اجزاء الوجود والنفس الوجودية  
هو الكل فيلزم المساوية وان لم يكن نفس الوجود المذكور بل غيره فلا بد من ان مرادنا هو الوجود في الوجود في الوجودات  
الاولان في فلا يلزم ان يكون كل واحد من الازرار الوجودية يجب حصول الازرار بل يلزم عدم كونها في الوجود الذي هو الكل وهو لازم  
حصول الازرار لئلا يكون كل واحد منها وجوداً بل هو الوجود الذي هو الكل وذلك ان تقول ان مثلاً ان في الوجود  
انه لئلا يكون كل واحد من الازرار وهو الكل لا بد من حصول الازرار هو الوجود بل هو الذي يكون كل واحد منها ولا يتفق كون الازرار  
وجودات بل هي نفساً فقول في اخره انه في الجواب اهـ هو المصدر لقوله فلا بد في الجواب محل لثلاثة ما عرفت من ان المعنوي  
يعتبر مفهوم الوجود بل هو في لزوم الاسمي له على تقدير كونه ذاتياً او عرضياً وليس المعنوي صدقاً بل هو في لثمة الجواب اهـ على الترديد  
الدليل باختيار الصدق فاجاب باختيار الثاني الاول وهو يفرق بين الصدق الاول والمعارف والباقي الترديد باعتبار غير مفهوم  
الاجزاء ارفاههم قوله ثم لو كان الاختلاف اهـ حاصل ان الاختلاف في حقيقة الوجود وكيفية كونها متباينة كونها متباينة  
في جميع الوجودات فالجواب لا يكون الا باختيار الثاني وهو القول بان اجزائه ليست وجودات اذ على تقدير اختيار الثاني  
الاول يلزم الاسمي له البتة كما ذكره المحقق في هذا الكلام إشارة الى ان ما ذكره اثنان من ان الخلاف في البتة والظن في معنى ما يكون الوجود  
معتوماً واحد اشتركا لا على سبيل اليقين لجواز ان يكون العقل لا يشترك في الحقيقة فالأشياء البسيطة المعنوية دون البعض وبه يتبع ذلك  
فظهر ان مثلاً المستدل على ان الوجود من الوجود معنى واحد ولزوم كون جزءه في الحقيقة التي الاول فيقع للاسناد على الجواب اهـ  
ببعض جواب الله باختيار الثاني الاول في معنى لزوم الاسمي له معنيين الجواب باختيار الثاني الثاني قوله وحقيق المقام اهـ اشار  
المحقق في المصنف كلام المصنف فاحصل ان الترديد المذكور في الدليل بقوله فاجزائه اما وجودات اولاً المكان باللفظ المعنوي  
بحيث ان اجزاء الوجود اعيان مفهوم الوجود او لا كما يدل عليه كلام المستدل فالجواب الذي ذكره الله معنيين اختيار الثاني  
وهو انه ليست وجودات فاعرفت من لزوم الاسمي له معنيين الثاني الاول والمكان الترديد باللفظ الى الصدق بحسب الاجزاء الوجودية  
لصدق عليها الوجود او لا لصدقها فالجواب يتعين باختيار الثاني الاول بان الوجود لصدقها على اللفظ لان الكلام في الاجزاء  
ولا بد فيها من صدق المركب الذي هو الكل على كل من تلك الاجزاء فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء اولاً  
العقيدة هي التي لصدقها الكل فلا يصح الجواب الذي ذكره الله بان الامر حاصل عند الاتباع هو الجمع لان الامر في حال  
الاتباع اذ لم يصدق على تلك الاجزاء ان يكون مجموع تلك الاجزاء البتة لان مجموعها يصدق عليها والامر ليس كذلك فيكون امر الله  
فان الجواب باختيار ان الامر الزائد المجمع وبما علمت ظهر وجه المصنف من ان الجواب باختيار الثاني الاول فيقع محل الدليل على الاجزاء  
الذي يتبعه باختيار الثاني الثاني ان الامر على حد ذاته انما هو اختيار الثنتين والجواب على تقدير واحد لا يصح وانما يصح على تقدير  
كلاهما ولا يدل على ذلك كلام المصنف بل هو محتمل التمسك به ان انهم في الكلام باللفظ فاجزائه لا يستدل وليس المقصود  
احتمال الصدق اذ هو محتمل البتة فافهم قوله ولا بد من الفصل بالاسمي من اهـ قيل ان حاصل الدليل اجزاء الوجود اما لصدقها



عليها الوجود موافقة اول التصدق والثاني مح لان الكلام في الوجود العقلي وجب حمل الكل عليها موافقة وعلى الاول  
 يبرهن جريته الوجود نفسه لان الحمل الواسطي لا يكون الله الذات استلزام ان هذا التفسير صاف للتفسير الذي نفقه انفس عليه  
 غير مرفوع باعادة الوجود اليه فان التفسير نفق على ما قرره الشرح الدليل بان اقراره باوجودات فيلزم مساواة الكل والوجود  
 او وحاصل نفقه ان مقدماته وليكم جازية في اقرار السكتين بان ان صدق عليها السكتين يلزم مساواة الكل والوجود وان لم يصدق  
 فلا يبرهن ان مساواة السكتين فلا يكون التفسير في ولا يصدق كون الكلام في الوجود اليه بن مقتضى زيادة العموم في الدليل  
 الا ان في مقدم المحيية نفقه نفس الدليل والكلان محققا للتفسير المشهور وتقرر النفق ان اقرار السكتين ليس بصدق  
 عليها وحقيق عند اجتماعها ويجمع تلك الوجودات فلا يكون صدق الكل على الوجود ارجح بان ليس كذلك ويصدق بان الكلام في الوجود  
 المحيية يصدق عليها الجميع وحيث العقلية واقرار السكتين ليست كذلك يكون صدق محوها واجبا ولم يبق عدم صدق اقرار القول  
 بان مقدم المحيية وقع نفق ان عدم صدق الدليل لا يبرهن صدق الكل على الوجود ولا يبرهن عدم صدق الكل على الوجود  
 يصدق الجميع عليها لا يبرهن الا على عدم صدق الكل على الوجود ولا يبرهن عدم صدق الكل على الوجود  
 المحيية لان في عدم صدقها لا يبرهن في الوجود العقلي ولا يخفى ان صدق الجميع على الوجود العقلي واجب والكلام فيها  
 فما لتقرر على الثاني على تقدير تقرر الدليل بحسب الصدق مستغنى عنه لا يخل فيه ويكفي فيه القول بغيره عدم تقرر الوجود  
 اقرار انهم قول بهذا اظهرا لي بهذا التفسير لان الاول في الجواب الردية بان السند ان اراد بالترديد في الدليل يعني  
 كون الوجودات او وجودات او ليست بوجوبات الردية بحسب مفهوم الوجود بمعنى ان الوجود يعني مفهوم الوجود والوجود  
 بان مفهوم الوجود متعدد ولوجود وكل من الوجودات مفهوم سوى مفهوم وجود الوجود وادخل في الوجود المشترك يعني انه لا  
 بالاشتراك التلخيص فالجواب عن هذا الدليل باختيار الثاني الاول وهو كون الوجود يعني مفهوم الوجود ولا يبرهن المساواة كما  
 وان اراد السند بالترديد المذكور مع القول بوجوب مفهوم الوجود فالجواب باختيار الثاني الذي فقطد وانه ليست  
 بوجود ولا يمكن الجواب بغير مفهوم الوجود ومفهوم الوجودات متغايرة فلا جواب بالاختيار الثاني والاول بان  
 الامر انما هو الجميع وان اراد السند بالترديد بحسب الصدق لا المفهوم يعني ان الوجود صدق على الوجود ولا يبرهن المساواة  
 فلو ان يكون صدقها صدقا ومساواة لا يمكن الجواب باختيار الثاني الذي اذ صدق الكل على الوجود العقلي يقع كلام السند  
 فيها بتردي فكيف يختار نفق عدم الصدق فيقول المحيية ولهذا ظهر توفيق في المقدم والمساواة كما يميل على ان اسكان  
 صحة الجواب باختيار الثاني على توفيق التفسير مع انك وقت عدم صحة الجواب باختيار الثاني الثاني على تقدير عدم مفهوم  
 الوجود وعدم صحة الجواب باختيار الثاني الاول على تقدير عدم صحة الجواب باختيار الثاني الاول على تقدير عدم  
 السند بالترديد الردية بحسب الصدق كما بين مفصلا وهذا التوفيق انما يقع اذا كان المراد بالترديد الواقع في قول المحيية الاول  
 ان يجب على هذا الدليل بالترديد الردية يعني القول بالوجوب والعقد المفهوم الوجود واما اذا كان المراد بالترديد بالنظر  
 في الصدق والمفهوم كما هو مقتضى التوفيق فما صدر الى الجواب بالترديد اول ما بقي السند ان اراد بالترديد بالنظر في المفهوم  
 فليس الجواب بالاختيار الثاني الثاني فقطد لاختيار الثاني الاول وهو كون الوجود يعني مفهوم الوجود فيلزم المساواة في الهيئة  
 ولا يصح من غير وان اراد الردية بالنظر في الصدق فالجواب انما هو باختيار الثاني الاول وهو العينية ومقتضى لزوم المساواة في

البعد اقرار السكتين

المبتدع بان يصدق العمومي ولا يمكن باختيار الشيء الثاني اذ لا يصح بالقول لعدم امکان صدق الكل على اجزائه ووجه الاولوية  
تجوز العقل بالعمية حين كون التزديد بالنظر لا المفهوم مع القول بالوحدة او اختيار ان الوجودات هي التزديد بالنظر لا المفهوم  
ولا يخفى عليك ان الاختيار بين الاثنين لا ينافي كلام المصنف لان جواب المصنف على القول بتعدد مفاهيم الوجود كما هو ان كل كلف  
يصح القول باختيار كون الوجودات مع كون التزديد بحسب المصدق اذ ليس هو مبناه بل مبناه التزديد بحسب المفهوم مع القول  
بتعدد وكذا لا يصح اختيار الشيء مع التزديد بالنظر لا المفهوم اذ لا ينافي للدلالة على الصدق بل مبناه على التعدد بحسب المفهوم و  
كذلك لا معنى لقول المصنف باننا نختار اولها وجودات هذا التزديد بالنظر لا المفهوم واختياره معنى شي التعدد وهو فرض ان الكلام مع  
القول بالوحدة ولا يصح قوله مختارنا لكون الاجزاء ليست وجودات هي التزديد بحسب المصدق اذ الكلام في الاجزاء العقلي وعدم  
صدق الكل عليها غير ممكن كما عرفت اذ ان في ليس المقصود تطبيق كلام المصنف بل تحقيق الجواب في فهم سواه كان مطالع اوله واوله ان  
حلت في الفهم لفظ الاول او يدل على ان الجواب بهذا اللفظ مطابق للكلام والحق ان جواب المصنف تقدير القول بالوحدة مع التزديد  
بحسب المصدق صحيح باختيار الشيء الاول ومع التزديد بحسب المفهوم باختيار الثاني فالجواب في الفهم لا الجواب في اللفظ لا  
ادوية باعتبار احتمال التزديد على التوفيق فانهم قد علموا ان اذ ثبت هذا الكلام لفائدة ان التحقيق المذكور انما هو مع قطع النظر عن ذات  
الوجودات تحته للمصنف لذلك التحقيق اذ ما علمه تعيين الجواب باختيار الشيء الثاني على التزديد بالنظر لا المفهوم وباختيار الشيء  
الاول على تقدير التزديد بالنظر لا الصدق ومنه لزم الالوة في المبتدع من الكل والجزء لا يصح اذ اذ ثبت كون الوجود ذاتيا  
ولا اذ ثبت كونه ذاتيا ويكون التزديد بحسب المصدق لعدم الجواب باختيار الشيء الثاني على تقدير اذ الذاتيات لا بد من  
عدمها على الذات وانما احباب المصنف باختيار الشيء الاول فينبغي على قدر الوجود واشتراك بين الوجودات اشتركا لفظيا كما هو  
مفصّل في كلامه وما اذا كان ذاتيا لا يصح التعدد والاشتراك المذكور بل الاشتراك فيكون اشتركا معنويا وجواب المصنف باختيار  
صدق الوجود صدق فرضيا وعلى تقدير ذاتية ما فهم لا يصح هذا الصدق فلا يمكن جواب جميع وحاشا المذكورة فتوى الدليل ان  
على علم الوجود ومنه ان اشار الى المصنف بقوله المصنف ان في فهم هذا الكلام قوله كما انما اشر الى ان المصنف قد سبق في قوله في  
انت تعلم ان الكلام في الوجود باطن المصدري الا انشائي فهو كالمعنى المصدريه ونه عن المفهوم الوجود واولا لافاده ان  
واذا صدق عليها بالحوالة كما هو الذي في الشيء الاول وصدق الحوالة لا يكون على التفرع من سواه الكل والجزء المبتدع  
واورد عليه الاستدلال المحقق قدس سره بقوله انت تعلم ما فهم من لا يصلح فان ان ثبت من قبل ذاتية الوجود كحسب فان الكلام  
الذي مر من المصنف ان الكلام في المعنى المصدري هو امر انشائي لا يخصص بالالفاظات وحقيقته ليس بالمفهوم وحقائق  
افراد ليست بالمعنويات ولم يثبت من ان كل المصدق علم الوجود يلزم ان يكون ذاتيا لا انشائي انما على الوجودات وليست ذات  
بها اذ الصدق العمومي ان يكون بالحوالة او بالاشتقاق فيجوز ان يكون صدق الكل الذي هو الوجود على اجزائه من قبل ان  
كله يلزم الذاتية فان قلت لا بد للكل من حمل على اجزائه بالحوالة ولما كان الكلام في المعنى المصدري يلزم صدق اجزائه بالكل  
وحمل المعنى المصدري بالحوالة لا يكون الا على ما يكون ذاتية يلزم اختلف قلت القدر المصدري المطلق الحمل واما الحمل بالحوالة  
فلزم به جز الخفاء وفضل من المصدري بالحق بالحوالة والحمل المطلق فلا يستلزم الذاتية فانهم واستقيم استصحاب  
بحر العلوم بان الاجزاء العقليّة سخرة في النفس والعقل الذين هما من اقسام العقول كما بين في محضرات المنطق فظلال من الخلق

صادق  
فيجوز

عن المطالبات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود فليزمنها ان يكون لها جوهر عقلي يلزم صدق عليها ما هو اعم من  
اجزاء العقلية المصدرية للكل الوطانية يدل على الاتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية لها فثبت ولك ان تقول ان المصنفات المصدرية  
ليس صاحب كل سائر المصنفات فانها يرضى لنفسها فعدم الكل الوطانية لا يدل على عدم الاتحاد فيجوهر ان يكون الاجزاء العقلية متحدة  
مع الوجود ولا يكون الوجود محمولاً عليها بل هو اعم والقياس على غيره قياس مع الفارق كما علمت او لم يثبت لما تحتمل من الاضافه  
اما الاجزاء العقلية المتحدة مع بعضها عليها ليس باعتبار الذاتية ولا صفة فيه فان الاتحاد محمول على اجزائه العقلية وهو الحيوان  
والناسق وليس ذاتاً لها ولا باعتبار الوضعية التي يكون بين عرضي العارض لوصفاتها بل يلزم قيام المبدأ في العوضي وانها  
من قبلها فلا ينافي ما قال المحقق في المبدأ في بحث الكل ان كل الحيوان على الاتحاد من كل الذات وكل الاتحاد عليهم  
محمل بالعرض ولا يختص المهرق في الذاتية والوحي فان هذا التقسيم من قبل الوحي ولا على قيام المبدأ في الوحي وانها لا  
لكن لا يلزم في الوضعية الذي يرضى لنفسها فافهم فافهم ودين وبالناسق حقيق قوله من غير ان يعتبر بينه وحدانية كونه لا دخوله  
لا عرضاً فالجميع بهذا الشيء ليس الا الكثير المحض من غير اعتبار احد ابعده عليهم قوله مع البنية الوحدانية اي دخولها في المجموع فليكون  
مركباً من الاجزاء والبنية الوحدانية العارضة لها فليس كثيراً بحيث يعلل الكثير الموضع للبنية الوحدانية قوله من حيث انها موصوفة  
بها يعني من غير ان يكون داخله في المجموع بل الجميع انما هو الاجزاء الملتصقة من هذه الخبيثة والنزق بين العائد التلق لا تستقر  
في بيان المبدأ الثالث للجميع دفع قوم عمن ان يتوهم ان الامر الزائد لا يكون مجموعاً لانه ان اريد بنفس الاجزاء ان يندرج  
فيها لا امرزاد عليها وان اريد مع الاجزاء مع البنية الوحدانية فيلزم خلاف الموضع وهو عدم احضار الاجزاء في اعراضها  
اجزاء واذا بين ان الجميع محال في نشأ والمفرد الثالث هو المبدأ فيلزم عليهم من المحدثات ان دفع التوهم المذكور  
قوله والمبدأ في ان ينافي قول الله وذلك الامر الاقرب هو الجميع بالجميع الثالث هو ليس الا الذي اراد من حيث انها موصوفة للبنية  
الوحدانية لا المعين الاولين اذ لو اريد مع الجميع الاول لا يطابق قوله وذلك الامر الاقرب هو الجميع اذ هو نفس الاجزاء كما ثبت  
وليس امرزاد عليها ولو اريد مع الجميع الثاني وهو الاجزاء مع البنية الوحدانية فيلزم عدم احضار الاجزاء في اعراضها  
اجزاء اذ الجميع لا يغير في هذه الاجزاء اهل لتوهم الاجزاء امرزاد هو البنية الوحدانية التي يكون الاجزاء امرزاداً مجموعاً ويكون  
البنية جزءاً ايضاً فلا احضار فيها قوله وبهذا التفسير لا يخفى بالبيان المذكور بان الكل بالجميع الاول نفس الاجزاء اذ الاجزاء  
هي الوحدانية والجميع هي الكثرة المحقة بدوئته او ليست للكثرة الحقيقة حقيقة محصلة سوى صفات الوحدانية فلا يحصل  
امرزاد على الاجزاء لاني ان الوحدانية ليس فيها تركيب اصلا والكثرة المحقة يمكن فيها التركيب لانا نقول التركيب بدون  
اعتبار الوحدانية فربما يمكن اذا اعتبر فيها من كثره محقة قوله وبالمعنى الاخرى انه اي المعنى الثاني والثالث الكل ينافر  
للأجزاء لدخول البنية في الكل على الثاني والخاصية عوصها مع الثالث بخلاف نفس الاجزاء فانها ليس فيها شيء منها قوله  
المعنى الدقيق معقود به الكلام استلزام الاجزاء للكل على كل من المعنى المتقدم ثم رفع الهم بعدم استلزامها في المعنى الاخرى  
لكنه يخاف ان هذا معقود ان الفكر الدقيق يحكم بان الاجزاء وان لم يكن عين الكل بالمعنى الاخرى لثباتها لثباتها مستلزمة  
للكل فادفع ما يتوهم من ان البنية اذا لم يكن واقعاً كان المعنى الثالث لكن وجود الاجزاء بدون البنية فاذا وجد الاجزاء مع عدم



الشيء فنقول ما وجد الكل والمجموع اولاً فان وجد لم يكن زائداً على الوجود اذ الزائد عليها انما كان شيئاً وقد عرفنا عدمها فوجد  
الكل لوجود الوجود فقط لا بغيره فليس في الزيادة المذكورة وان لم يوجد الكل والمجموع فيلزم عدم تحقق الشيء مع تحقق الوجود  
وجه الدفع ثانياً عدم دخول الشيء في مستلزم عدم تحققه مع الوجود وانما كان مستلزماً لوجوده بالشيء بحيث لا يمكن  
بدل العارض منها فاذا كان فيه الوجود هو ذاته للضرورة ولا يمكن تحققها بدون الشيء وتحقق الكل والمجموع بتحقيقها فلا يلزم عدم  
كونه امره اذ اقول لان العدد حقيقة ليست محض الوحدات اذ لان العدد حقيقة محضة وهي لوازم حقيقة محضة (الوحدات  
ليست كذلك فالعدد لا يكون عبارة عن الوحدات مع دخول الشيء الوحدانية عند من يقول بانها انما هي العدد مع الوجود العنصري  
او مع وجودها عند من لا يقول بانها انما هي في الوجود يكون مستلزماً للوجود العنصري او موصولة له لم يكن كذلك بل لم يقد  
الموضوع مع وحدة العارض فلا بد من اعتبار الوحدة في الموضوع والكثرة لانه في استلزامها للعدد واذ في الخارج في فعله في الموضوع  
اشبهت اوله اربعة وخمسة الى غير ذلك فيكون في الكثرة اي الاحاد المحضة يكون مستلزماً للموضوع في العدد وبعده الاعاد التي يعتبر بها  
الشيء الوحدانية سواء كانت واحدة او عارضة وان لم يكن مستلزماً فيلزم تحقق العارض بدون تحقق الموضوع لانه اذا تحقق  
موضوع الكثرة تحقق الكثرة واذا تحققت تحقق العدد كما علمت من الاستلزام في لو لم يتحقق موضوعه ولم يستلزم تحققه بل لم  
العارض بدون الموضوع ولو قيل بعدم تحقق العدد يلزم تحقق الموضوع وهو الكثرة بدون تحقق الالزام وهو العدد فظهر استلزام  
الاجزاء للمجموع على كل التقدير وتوقيع الكلام ان منها احتمالات اربع الاول وحدات محضة من غير دخول الوحدة وبعدها  
والثاني كل وحدة وحدة فالتوحيده بين الاول انه كثره محضة وهذا الوحدة محضة والثالث وحدات من حيث الاشياء على الشيء  
الوحدانية واخذنا معها والرابع وحدات من حيث موضوعها للشيء وبعدها عارضة منها فاحتمال على اختلاف الذين كما مر  
اما الاول فليس بعدد على الذين الكثرة والزم بعدد منها زعم فاسد على الخلق كما اشار اليه بقوله وليست محض الوحدات واثربا  
لاف دفع انما في التوحيده الثاني ليس بعدد ولا كثره اذ لا يعلق الاتصال بالوجود فيشعر الوقوع لان موضوع الشيء الوحدانية  
كثرة المحضة فيمكن الاستلزام لعدم الموضوع في تعدد العارض مع ان العارض منها واحد كيف يتصور وجوده في تعدد العارض  
وهو الكثرة لاننا نقول في الموضوع الاستلزام في الوحدة وحدة العارض وقدر الموضوع في موضوع الشيء كذا ليس في نفس الامر الا كثره  
ويستخرج العقل عنها هذه الحقيقة كما سار العوارض في الاستلزام لا وجود في نفس الامر الحاشا وانسانه العوارض فان قلت ان  
الكثرة والوحدة متباينان واما المتباينين للاستلزام الا في كيفية استلزام الكثرة لمجموع قلت ليس المراد بالاستلزام انما اذا تحقق  
تحقق الا في المراد به حقيقة الاستلزام بمعنى انه يستلزم احدها لصحة استلزام الاخر فالكثرة يستلزم لصحة استلزام العدد وكذا العارض  
الكثرة يستلزام استلزام موضوع العدد كما عرفت سابقاً اذ في الوحدة الاستلزام لباينة الكثرة الاجزائية قال الاستاذ في وقا  
من ان العدد موضوع الشيء كذا هو من الحقيقة ان الوحدات من مقولة الكيف وليست من مقولة الاملا والعدد من مقولة الكم  
فالوحدات انما يدخل تحت مقولة الكم بسبب عرض الشيء الوحدانية فلا يدخل تحتها جميع الوحدات والشيء لان العدد ليس عبارة  
عنها عند المحققين ولا يكون الاصل فيها الوحدات كقوله مشروط بالشيء والشيء خارج عنها عارضة بها كذا هو في العدد  
والقوله يكون في ذاته فالكلمة في العدد الذي تحته والاعداد الذي هي ما يكون داخل تحتها وانما وصلت لغير وادرسها

فقد اتيتكم بها مشروطة بالبرهان على صحة الادعاء خارج عنها وهذا هو المحجوب لانه الزاوية المتناهيته قد انقضت جوابا على ما كان  
منقول من ما هو المقدم والامول عدة العقل لا قدوة العلم استند الحارون في تعيين قواعد المنطق المتناهيته ما هو في نفسه سبيل  
يؤيد انتم الله والدين قدس سره ان البنية ليست مثالا لعددية العدد ولا للمكان المميز من الموضوعات بل هي اعتبارها في  
فروع ودرجة بها حقيقة عددية لان الزاوية كثر ليس موجودا واحدا ولو بالاعتبار فلا يكون حقيقة واحدة وانما قد بدلتها من نوع  
توحيد هذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محتملة من دون وعقل نوع واحدة بل هي كانت ادعاءاتية فاهم هذا انما  
لا يرضى الفاعل بالتقرير الذي قرره الاستدلال المحقق اذ الوصلات العرفية اذ لم يكن من مقوله الحكم في حيث الموضوعية لا يكون  
متبها اذ الوقت يعني الاعتبارين بحسب المعنى لا فقط لا يكون جزا لا يحد بالكون جزا لا يحد ولا يلزم التماثل الذي بينهما فاهم  
قوله لا يخفى انه من التبيين فان ما ذكره العقل من ان الواحدة بين اجزاء الدار والدار وجودا في نفسه كون الكل منقسم للجزء واجتماع  
المنقسمين بان اجزاء الدار والدار او ليست بدار على الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني ووجه الفاعل ان بينهما فرق فليس  
ولا يلزم من شئ منهما من الدار للتأخير التي الثانية من الترديد ولا يلزم اجتماع التقييد في الاول لا يستلزم عدم التفات اجزاء الدار  
بالدار لعدم التفات كليها باذا الجزاء مثلا ليس بدار مع ان الجميع من القسم وغيره دار ولا يحد في نفسه والشرطان  
التي اثنان من الاعيان التي هي ببيتها ليست قابلة لان يرضى شئ من الاشياء ليعتقد اجزائها بها ومقوما والكلان  
لعود من فرد من الدار لا يستلزم ان لا يحد كون هذه الاجزاء لا يحد للمفهوم حتى يلزم عود من التقييد التحليل لحيات الوجود  
ان حقيقة ناعية لا يحد في نفسه نفس الامر من التفات او بتقييده والجزء الذي يكون في نفسه لا مركب فاذا لم يتصف بالوجود  
فيكون بتقييده بالعدم لا محالة وعدم الاجزاء لا يستلزم عدم الكل فليز ان اجتماع التقييد وكذا الحال في جميع الكليات المتكررة لا  
لما يشيخه وغريبا ما سوى ذلك فخرج التقييد بها باختيار التي الثانية كما عرفت وقد عرفت عدم لزوم شئ منها باختيار كل منها  
المتعين بالاختيار التي الاولى فين لي اجزاء الدار متعقبة بالدارية والدار محمول عليها ولا يلزم الوجود التحليل لان محله  
من قبيل الاول في الثاني وفي هذا النحو من الذي غير مستحيل بخلاف الترديد الذي ليس فانه باعتبار الوجود ولا شك في استحالة  
عروض الكل لوجوده في نفسه ووجه الوجود والدار باختيار التي الثانية فبين التفات اجزاء الدار بالدار لا يحد بالعدم الدار  
التفات الدار عدمها كما مر سابقا وهذا التقييد موافق لظاهر كلام المحقق فان ظاهره يدل على انه لا يلزم شئ من الحدود في  
اختيار كل من التقييد وما قبل من انه لا يتغير التي الاولى يلزم الحد ولا محالة فان التفات التي بدار يستلزم التفات جزئ  
الذي يرضى فاذا التفات جزء الدار بالدار فينصف بجميع اجزائها التي رتبة والادام يكن العارض بها عارضا فيلزم عود من التي  
لنفسه المستحيل والكلان يلزم في الدار التي ليس مستحيل اذ التحليل يكون ملائقا بين العارض والوجود وحيثما تقرر  
بمعناها باعتبار الحقيق فان التفات جزء الدار بالدار ليس موافقا لكونه جزئها اذ لم يكن فلا حصل التقييد وعود من جزئها  
انما يكون لكونه جزئها فهو رتبة جزء الدار لها من حيثية اخرى وعارض من حيثية اخرى فصار الحقيقتان لا يلزم عود من التي لنفسه  
الاستحالة والكلان يلزم الدار في الوجود الحقيقتان المتحدتان لان التفات جزء الوجود بالوجود اعلم لكونه جزء الوجود  
واذا لم يكن جزء الوجود وجودا لم يلزم عدمه في الدار ليس كذلك علمت فاعلم قوله بل في الدار ليس مجرد عطف اه لغيره فاقال  
التم من التي لانه التفات احد التقييد بالدار موافقا لجميع الواو بل انما الاستحالة في بعض الواو فان الواو في نفسه  
الدارية محمول عليه بالموافاة بان في الواوية او مفهوم الواوية يعبر عن ازيد وعمر وغيره من الواويات فيكون صادقا لغيره





[illegible]

على تنازع الحبس والعقل وانما احتجنا لما قيل انما يتصور متوهم ان القول من السبع الحائز العقلية لا يتصور للعقل انما يتصور  
التحديده بالجزء الى رتبة جازية فيكون كلام المستدل منسبا على هذا النقل لا على تنازع الحبس والعقل فبما علم على تنازع الجواب  
الى رتبة قوله فاعلم انما حاصل التعليل ان الدليل الذي ذكره العلم مناهة تنازع الاجزاء التي بها تحدد اقسام الكلام المستدل ان الوحدة  
لا بالحس والعقل لا بغير ما هي الاجزاء الى رتبة جازية ومما غير المشهور كون الحد من اجزاء رتبة العقل ولا تنازع تنازعها وانما الدليل  
بها وانما اتهم على المشهور فلا بد فيه من اثبات التنازع في الحبس والعقل بحيث تنازع الاجزاء الى رتبة جازية على المشهور وغير المشهور ولا  
اذا ثبت التنازع فالجواب ورد بان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الى رتبة جازية وهذا الترويض لا يجري فيها لعدم تنازعها في رتبة العقل  
اصلا فكان الحجب يقول للمستدل ان وليك لا يتصور الا الاجزاء الى رتبة جازية التي لا توجد الوجود بها لا على غير المشهور ولا يلزم في  
الاجزاء الى رتبة جازية التي يحدها على المشهور فتم ونيلكم احد اقسام العلم في التمر مطلقا وهو لا يتصور التحديد الى رتبة جازية  
التي مررت فقلنا وانما الدلتية فلا ينضم ما لم يثبت التنازع بين الحبس والعقل في الخارج وهو من قولهم فيمنهاك هذا الوجه يستعمل  
ويثبت على ما عاب الحجب بالاثبات على التنازع بين الحبس والعقل فاعلم انك علمت علم سابقا ان المقوم من هذا الدليل والد  
الباقي في الاجزاء الى رتبة جازية ومنه يحصل في الاجزاء الى رتبة جازية على ما سبق على تنازع الاجزاء الى رتبة جازية في رتبة العقل  
على تنازع الحبس والعقل ونفيها انما يكون بالاشترام فالقول بالاثبات على تنازع الحبس والعقل فاعلم ان المقوم من هذا الدليل  
وليس المقوم في الاجزاء الى رتبة جازية كما فهم الحجب بل في الاجزاء الى رتبة جازية سواء ارجعنا اولها فافهم قوله الكلام في القاب الاجزاء الى رتبة  
المطلق هذا اردنا قول العلم والتم بالتميز منها كون الوجود وحسب العلم هو كونه متصفا بتفصيله او الكلام في القاب الاجزاء الى رتبة  
والمطلق ما عرفت سابقا ان الترويض ليس المستدل في القاب للجزء الوجود الذي قد علمت سابقا على انها بالوجود المطلق  
واذا عرفت الجواب يكون الاجزاء متصفا بمفهوم العلم وعقل او لعدم العقل كاشته الاجزاء لا شيئا مما فيهم حصوله  
الذي هو ليس من الدلتية محض وهو بالضرورة فليعلم ان الاجزاء معدومة متعلق الوجود مركبة منها وقياسا غير من الدلتية  
قياس مع الغايق اذ لا يلزم هنا تركيب من الدلتية محض بل مما هو ليس من هذه المركبة بل بتفصيله ولا في فهمه كما لا يخفى قوله كما  
ايم وقد اشار اليه المحيى الى هذا فيما سبب بقاس قول العلم فيلزم اجتماع التقيدين بقوله وتوضيحه ان المقوم اخبارا بعبارة الوجود  
فالضرورة وتجزؤا متصفا في مقام قدره قوله كما ان اثره ان هذا بيان زيادة قول العلم وكذا الحال في الاجزاء الى رتبة جازية التي قد علمت  
يكون مع الجواب الاول جوابا وحدها بهما يتوهم من غير كلام العلم ان هذا الجواب مختص بالاجزاء الى رتبة جازية كما يدل عليه التتميم  
والجواب الاول الذي بينه بقوله قلنا مختص بالاجزاء الى رتبة جازية فيكون مجموع الجواب كجواب واحد واجبا الى الترويض سابقا ان قول العلم  
فذلك الاجزاء الى رتبة جازية في وجوده او عدمه او قبل المراضة اما الاجزاء الى رتبة جازية فبما علم على تنازعها في الوجود الى رتبة جازية ثابتا ولا  
الاجزاء الى رتبة جازية في رتبة جازية فبما علم على تنازعها في الوجود الى رتبة جازية فبما علم على تنازعها في الوجود الى رتبة جازية  
وهذا وليت بشرة فصار الجواب جوابا واحدا واجبا الى الترويض الذي عرفت فليعلم قويم هذا المقوم زادوا وكذا الى  
في الاجزاء الى رتبة جازية في رتبة جازية ليس مختص بالاجزاء الى رتبة جازية في رتبة جازية الى رتبة جازية التي دخل ليقضي الكل على ان يكون في الاجزاء  
انما رتبة كذا يجوز في الاجزاء الى رتبة جازية في رتبة جازية في ذلك وكل من الحوس لا اختصاصا بها بكون دون رتبة كذا احد منها بالضرورة  
جواب بلا اختصاص والتعليل بالضرورة وقع اتفاقا وترك العلم من الاجزاء الى رتبة جازية لعدم العلم اليقيني فظهر ان المراد بالاجزاء

بالاجزاء اعم من ان يكون ذهنية او خارجية وان فرضنا عليه الاستدلال المحقق فثبت ان اختصاص الاجزاء بالذاتية  
الجواب الثاني لا يستلزم ان يكون التناقض الاول جوابا واحدا بل كما هو احيان مستقلا فان مقسم المستدل من الدليل في  
الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لعل التمديد بك فاجاب المحقق للابان التمديد يجوز ان يكون بالاجزاء او بالذات  
المتغيرة ولا يجرى وسلام فيه واجبت بانها بان التمديد يجوز ان يكون بالاجزاء او بالذاتية فثبت ان التمديد في كليهما  
لا يتوقف عنهما احد نحو ان لا الاول بل كل واحد منهما جواب متفصل وان قطع النفس من الكل فلا وجه لطبعا هو ان لا يكون  
تقدير القضية بالذاتية يصح ان يجعل الجوابين جوابا واحدا فان المستدل اذا اطلق الاجزاء مطلقا فاجب لاجب لطبعا  
مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية وبقي محتملا بالبيان الثاني ان يكون الجواب جوابا واحدا ولو علم الاجزاء ان كانت  
فهذا جواب صحيح متفصل ولا يلزم من الاول اليه اعلا والى هذا انما يقوله رجاء الى التردد فان معناه ان المستدل اذا قطع  
مطلقا فاجب المحقق بالاجزاء الى العلم بالذات ان يكون اجزا ذهنية فذلك جائز بالبيان الاول او اجزاء خارجية  
فذلك صحيح بالبيان الثاني فان قيل قوله والتحقيق ان الطبيعة النوعية من خواص طبيعة الطبيعة او القضية اه هذا  
على الشرط انه ان الجواب باختيار الثاني وهو ان اجزاء الوجود تصعب بالوجود اه لا يصح مطلقا لان الاجزاء  
اذا كانت ذهنية فالترديد لا دليل بالثبات بالاجزاء او بالوجود او بعدمه لان باعتبار العمل لا سيما في اجزاء خارجية  
التي الثانية بان الاجزاء تصعب بالعدم لان الطبيعة النوعية من خواص طبيعة الطبيعة او القضية اذ هي خارجية عنها وكيفية  
بها فانها كل بسبب الوجود والكل خارج عن اجزائه ومحقق بها واللازم وجود الكل بدون الاجزاء اذ كانت خارجية  
عن الاجزاء ان يكون من اثرها بحسب المفهوم فثبت على الطبيعة النوعية على الطبيعة الطبيعية والفصلية بالكل الاول لا سيما  
الغيبية في محسوس بالكل المتعارف واذا افترضنا على طبيعة الوجود على الاجزاء بالكل الاول لا سيما في محسوسها وهو عدم  
ملك الاجزاء ان يترك العمل واللازم اجتماع القيقين محل القيقض بالكل المتعارف يكون محسوسا لوجب محسوس  
عليها بذلك العمل فالترديد في الدليل لان بحسب العمل الاول وهذا الجواب يجرى في الاجزاء الذهنية باختيار  
التي الثانية فان الاتان ليس عينا الاتان في الحقيقة فاجزاء الوجود ليست عين الوجود فغير محسوس بهذا  
ولا محذور وقوله والاعلا اه اي وان لم يكن التردد في الدليل بحسب العمل الاول فلا يجرى الجواب في الاجزاء الذهنية  
باختيار التي الثانية اذ الاتان غير صادق فيها لان الطبيعة النوعية هي الوجود محمول على الاجزاء الذهنية محسوسا  
فكيف يصح ان يقال ان ليس محمول على الله الذهنية فلا يجرى الجواب فيها فان قلت استماع عمل الشيء على الشيء بالكل  
الاول لا يستلزم وجوب محسوس عليه بذلك العمل الاتان ان ليس محمول على الحيوان بالكل الاول والوجودية  
بينهما كالمفهوم فقيض وهو الاتان ان ليس محمول عليه بذلك العمل لعدم الغيبة بينهما انما فيقول قول المحسوس  
لوجب محسوس القيقض بالكل الاول عند استماع عمل الشيء قلنا اراد ان احد القيقضين اذا لم يصدق على الشيء بالكل  
الاول لا يصدق ليقضي آخر مع ذلك العمل لان محسوس ذلك القيقض عليه بذلك العمل الاتان مع العيادة و  
اراد محسوسا عليه بذلك العمل محسوس المحسوس عليه كالتعلق المحسوس على الموضوع واسألته عن ان اسألته ليس فيها  
العمل بل بسببه وبها سلب العمل صادق لا محالة لا استماع ارتفاع القيقضين قوله فثبت ان ليس القيقضين  
في غير التحقيق فثبت ان الطبيعة النوعية اذ كانت محمولة على الطبيعة الطبيعية والغيرية والفصلية وخارجة عنها بالكل  
خاصة محسوسا بالاجزاء حقيقة متعارفان والعرض حقيقة متعارفان كقولهم عام فكلوا احد منها لانها خاصة وطلب



من هذا التحقق ما فرض شخص النوع عن شخص الجنس من ان الجنس طبيعة معينة لا يحمل لها الا بعين النوع وهو اللازم  
ان الطبيعة النوعية اذا كانت من خواص الجنس فيكون عارضة لها والودع مهمته وتخصيصها فرض الودع تخصيص  
ومهمه فليزم ما فرض شخص النوع عن شخص الجنس من ان الجنس هو الذي هو عند من ان الخواص  
لا يغيره بقدر ما هو كونه الحقيقة فحاصل ان التوليفات بقدر واحد لا يحمل شيء فحاصل بحيث يكون العلم بالعلوق  
بالهوى بالكره والاول بالذات على سقلا بالهوى بالهوى بالهوى فالحال يكون الهوى والهوى بالذات فحاصل ما هو  
معلق بواحد منهما بالذات وبالآخر بالهوى وفي الرسم يكون الهوى والهوى متماثلين بالذات والعلم بواحد فلو تصور  
كذلك الشيء لبق تصور حاصله يكون بينهما تصور ان احدهما متعلق بالهوى والآخر متعلق بالهوى فالتصور الثاني اي التصور  
المتعلق بالهوى ان حصل بالبداهة بدون النظر في حمل التصور الاول وهو التصور المتعلق بالهوى بالبداهة او لا فلهذا  
الكنه لانه ليس بينهما شيء من جهة ملاحظة التقديرين ولا احدهما امرأة ملاحظة الآخر ولا يكون بينهما تصور واحد وان  
حصل التصور الثاني بالنظر في ذلك النظر متعلق بحقيقة هذا التصور ان هو تصور انما له بالتصور الاول وهو تصور  
الكنه او لا فلهذا حقيقة لان حصول التصور الثاني ان كان تصور مبادي الى امره وملاحظة هذا التحصيل فوقع في  
ذلك المبادي اليه شيء من جهة ملاحظة تلك الحقيقة لانه تصور كونه في امره فيكون تصور الكنه بدلياً وان حصل  
مرأة ملاحظة في امره فليس بينهما تصور اخر غير التصور الذي يتعلق بالهوى بالذات وبشيء الى امره بالهوى ولو  
تصور اخر لزمه لازم عنه ولا فلهذا الكنه لان النظر انما يتعلق بتصور الى امره وفي امره بل هو تصور اخر بالذات  
حاصل منه بطريق الاستلزام من تركيب يكون بدلياً في هذا التقدير اي تقدير حصول الكنه بالهوى او لا فيجب فيه الوجود بل  
يؤكد بدلياً كما عرفت وذلك ان القول اذا حصل الكنه بعد الى امره والمراد من الكنه لا يحصل بوسط امر اخر فحصل الكنه بالهوى  
وهو الملاحظة التي في هذا التوليف بالمعنى وهو خلاف ما تصور لانا نقول الجهور والكان فيقولون به لكن بعض المتأخرين  
يجوزونه ولا بأس فيه فان المقصود من التوليف هو الانتقال واذا كان ههنا من مناسبة ان يتقبل منه اليه يجوز ولا امر  
فانهم قوله تشبهها اي تشبه المعادة في تشبهها لا يلزم المعادة كما قال صاحب الحواشي بل يلزم تشبهها لان المعادة  
عبارة عن توقف علم مقدرة الدليل على علم ههنا ليس كذلك لان العلم بالهوى الوجود وليس موقوف على العلم بالهوى الوجود  
التي هي المدعى هي يكون معادة حقيقة بل صدق الولاية الوجود في الواقع موقوف على صدق بدلياً الوجود في وجود  
بمعادة بل ليس له بقوله وان شاء الله ان كان المراد من المعادة ملاحظة حقيقة لعمدة فان من  
لا يلزم له اي انك اردت مقدرة تدعى امر المدعى عدم تسليم بحيث من لا يلزم المدعى كيف يعلم مقدرة الدليل  
به المدعى فلا يثبت بهذا الدليل المدعى لتساويهما في عدم التسليم في هذا الكلام إشارة الى ان المراد بالمعادة تشبهها  
لان فيها توقف الدليل على المدعى وههنا تدعى بعدم التسليم للتوقف احد على الآخر ولو كان المراد المعادة  
حقيقة ليقال في مقام من لا يلزم من لا يلزم المدعى كيف تعلم الدليل قال الاستاذ الحق قد انت تعلم ان ادعاء  
المعادة ههنا موقوف كذا ادعوى تشبه المعادة بحيث يقتضي ان يكون المتدلل كما به الحق غير مقبول العلم في  
اسحاق الذين لا يحل الوجود واوفيه مذكرة في ذين لخواص وان قطع النظر عن البداهة والاكساب ان  
عليه بان ادعوى الوجود بالهوى المعبري وبدره سبحانه في الانكاز في الدين الالية فمن شأن في البداهة تارة  
الاخرية فيلزم تشبه المعادة فافهم قوله وفيه انه لا يراد ان قوله وتشبهها لوجبه حاصل ان قوله

بل من لا بد من كونه برهنا كيف يعلم انه اولى من ليس له حجة بل ان مجرد اقامته الدليل على الاخرية لا يحسم حجة التسليم  
 او انما هو طلب الدليل بعد اقامته لا من اجله بل من عدم التسليم فلم يكن الاخرية متينة لعدم برهنة عدم التسليم  
 فلو كان من شبه اخصاورة البين فالاولى ان نظرية الدين وتتركز في اخصاورة الالان بقسبها مع قطع النظر عن  
 اقامته للدليل والافعال فالاولى ان نظرية الدين لان منظره وانما قسم على مقدرته تولية الحق قسمته في ميدانها جرافهم  
 قوله وذلك اي حوازا على العبد والقياس العام بالخاص بدون العلم بالعلم بان لا يكون العلم الاخص والعلم العام  
 لشرائطه او يكون العلم الاخص والعلم العام لشرائطه وتوحيد العبد والقياس علم الاخص دون العلم العام مع تحقق شرطها او  
 مع عدم تحقق شرطها لان ما كان محتملا لا يوجد على كل تقدير من عدم كون شرطه الاخص والعلم العام او كونها اجماع تحقيقها او  
 عدم تحقيقها لا يلزم الاخرية وقوع علم العام من وقوع علم الاخص لئلا يثبت منها اخرية العلم من الاخص قوله مع الاول اي  
 عدم كون الشرط الذي هو عدم لزوم الاخرية وقوع علم العام من وقوع علم الاخص فالمراد بشرطه غير اولى لشرائطه كانت موجبة  
 العقل واذا سقطت من العلم في محض الاسبغ واليلزم الاخرية بخلاف التقدير الثاني فانما اذا كان بها شرطه فشرط  
 الاخص اكثر من شرطه العام اقل فان شرطه العام من بعض شرطه الاخص وكان شرطه اقل كان وقوعه الترخيضي اكثر من وقوع  
 علم العام لعدم لزوم الاخرية وقوع علم عامه التقدير ليس ليدل في خبرها وقوله وما على ان لا اي على تقدير كون الشرط  
 سواء كانت متحققة او لا فيجوز ان يكون علم الاخص مع الشرط وبدونها الترخيضي وقوع علم العام مع الشرط وبدونها الترخيضي  
 من وقوع علم العام مع الشرط وبدونها قوله كون سبب القياس من اولى لشرائطه حقيقة من الامور التي لا يتوقف  
 يتوقف عليها الشرط وقوله وبما اي باذرا من دفع ما يترأى اي لظن وروده من ان شرطه هي تتخلف عن شروطها الحقيقية  
 وجه الاسباب العادية والظواهر المتطورة ان شرطه العام بعض من شروط الخاص لكون العلم بجزئيه فيتحقق الخاص عن غيره  
 الشرط وقيل فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس لئلا يسقط وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص  
 وجوده بدون تحقق شرطه فالعلم الخاص من علم العام في ما كان علم الترخيضي (عرف) فليزمن ان يكون العلم اعم من  
 الخاص قوله وذلك اي الاندفاع حاصل ان علم الخاص والعلم مع شرطها اكثر من علمها بدون الشرط والترخيضي عدم  
 علمها مع شرطها وبدونها الترخيضي علم العام مع الشرط وبدونها وعرفت من ان العبد والقياس في علمها راوا فافتت  
 ان الشرط يتوقف عليهم الشرط فليخلف عنه فالقول يجوز علم الخاص من شرطه بدون تحقق الشرط قول يخلف الشرط  
 الشرط وهو لا يخلف شرطه عن الشرط <sup>بغيره</sup> وانما على الشرط الغير الحقيقي <sup>بغيره</sup> عبارة عن الاسباب العادية فليفسر  
 بمقابل والمراد منها هو هذا كالمؤيدة قوله فلما يخلف عن الشرط الغير الحقيقي فاقم قوله فليست من اولى لشرائطه استعمال العلم  
 شرطه العام الذي هو العلم بان شرطه العام شرطه الخاص او شرطه ليس شرطه الخاص لا يلزم ان يكون شرطه الخاص شرطه العام  
 المستعمل في وقوع علم الخاص بدون علم العام يكون قليلا او مع عدم تخلف الشرط عن الشرط ان يقع شرطه وعلما لشرطه  
 وبالعكس في بعض الاحيان فيقع العلم بان يكون وقوع العلم الخاص قليلا بدون وقوع علم العام فاقم قوله في اي ان اراد  
 التمثيل للجنس العلوي وهو الخبز والواحد المرتبة لاسفل والصفة اشارة لان القدرة القاطنة بان شرطه العام شرط  
 الخاص بالقياس لا يخفى العام والخاص في الاول والآخر لا يتم بالكلية ولا يجرى في كل عام سواء كان ذاتيا او عرضيا لانه اذا  
 لم يجرى في ذات النوع العام المافق لا يتم اذ ليس شرطه الخاص بالخاص مع ان شرطه هو شرطه الخاص لا يلزم ان يكون  
 شرطه لا يخرج كما يتوقف عليه العام لولا يلزم ان يتوقف عليه الخاص من شرطه العام ليس شرطه الخاص فان فقد علمه انما

[illegible]

تأخیر با علوب



بينا ان الله تعالى اذ العبد لم يكن حصوله بالكتب فلهذا جعل بالكتب ولا يكون بدنيا وليس معنى العبد انما هو  
 بغير الكتب ولو كان حاصله في بعض الاوقات بالكتب او على هذا التقدير حصوله بالكتب او على هذا التقدير حصوله بالكتب  
 فلهذا في علم الكسبية فيه اي ما عرفت من الجواب ينفع الايراد الذي اوردته النقض على المقول سيد العقلاء بتوحيده  
 الوجود والميل على كسبية الوجود في الواقع بل يجب اعتقاده العقلاء وظهره يكون كسبية في الواقع يكون بدنيا  
 كالمسألة كونه كسبية في الواقع ولا يشك بهذا الدليل كسبية فيه وجه الاندفاع ان التوحيده قد حصل بالكتب او كان  
 ممكن الحصول بالكتب لا يكون بدنيا في الواقع لانه لا يمكن حصوله بالكتب واذا لم يكن بدنيا في الواقع كان كسبية  
 بهذا الدليل كسبية قوله لا قيل اه هذا جواب ثان عن الاستدلال على حصول كون الوجود ضروريا لا ينزله عن عدمه  
 اذا انزلنا عنه كنه الوجود وهو يجوز ان يكون ضروريا ولا يلزم فيه بالرسم لمرة بوجه فالاكتفاء لئلا بالتوحيده على عدم  
 كون الوجود بدنيا غير صحيح قوله قلنا اه ان الشيء اذا تصور كنهه وحصل كنهه في الذهن لا يلزم فيه بالرسم لان الشيء  
 به فيما سبق من قوله في ادخال المقصود الاول ان تصور الشيء بالكتب لا يمكن فيه بالرسم وقد مرنا في حقنا في تعليم  
 مع ما علم ولم قوله في قوله اه اي يرجع اتمام التوحيده لا تستعمل في التوحيده الحقيقية الاول ان يكون بحسب الحقيقة  
 حداثا والثاني ان يكون حداثا قضا والثالث ان يكون رساما والرابع ان يكون رساما قضا والخامس ان يكون  
 الاسم حداثا والسادس ان يكون حداثا قضا والسابع ان يكون رساما قضا والثامن ان يكون رساما قضا والتاسع ان يكون  
 اللفظ قوله وقد اطلال الكلام في التوحيده اللفظي اه اختلف فيه بانه من المطالب التصوري او من المطالب العقدي فلهذا  
 التصورية فذهب اليه الواقف ومن تبعه لانه من المطالب الحقيقية ليس فيه تحصيل صورة في حادثة بل يقتضي ان  
 هذا اللفظ هو معنى هذا الشيء كالموقف للصدق فانه قال في المقدمة التوحيده اللفظي الذي لا يفسر بلفظ ادعى ودلالة على اللفظ  
 الذي لا يكون اللفظ واضح الدلالة على ذلك الشيء كقولك الحنفية للصدق وليس هذا التوحيده حقيقة بل ادعى بانه قد يكون  
 حاصل انما المراد به تعيين ما وقع له لفظ الحنفية من سائر الطوائف المختلفة اليه وعلم ان ما وقع له ما ذكره في المقدمة  
 وهو لا يقتضي اهل الحق وخارج عن الحق الحقيقة واقام وحتم ان يكون باللفظ صورة متراصة فان لم يوجد ذكر مركب  
 يقتضيه اللفظ لا التفصيل قوله متمكين اي مستدلين على كون التوحيده اللفظي من المطالب الحقيقية بانه لو كان من المطالب  
 التصورية ويكون فيه تحصيل صورة تارة حصل الى اصل حصول الصورة سابقا لانه اذا فسر الحنفية بالصدق مثلا فلا شك في  
 حصول معنى اللفظ سابقا للفظ وظهر ان يمكن حاصل سابقا بل مرتبا عليه وبعبرته وهو المراد بكونه من المطالب  
 الحقيقية وقد مر في شرح التوحيده ان الرسالة بان كثيرا لا يكون اللفظ مخطوطة بالعلم حاضرة القوى المدركة على  
 الوجه العين المختار ليعرف هذا المحتاج الى التوحيده اللفظي فليس اللفظ في الصورة في الدرك الا انما يحتمل الى غير ما فرضي  
 الاصل الحقيقي واوردهم بان الامر قد اشبه على التوحيده لان المثال في ذلك متحقق في الجوارب والعلوم النوعية  
 دون العلوم العقلية قوله ولا يخفى اه حاصله المنه على المدرك بانه لا يلزم حصول الى اصل فاني الصورة قبل التوحيده اللفظي  
 كانت حادثة في الزمان لانه المدرك لان الصورة بعد زوال الانعكاسات الباعية واول من المدرك وبعده في الزمان فلهذا  
 التمييز ولعلها الانعكاسات كانت في الزمان كصورة الاسد مثلا ثم اذا فسر الحنفية بالصدق حدث الانعكاسات لا صورة  
 الاسد وحصلت في المدرك مرة اخرى فالتوحيده اللفظي في المدرك مرة ثالثة لا يحصل الى اصل بل هو في المدرك  
 من كون المطالب التصوري حصول الى اصل قوله مع ان التوحيده اللفظي منها هذا اليراد او ان التوحيده اللفظي الحنفية

لقد

ما من التصديق كإدراج اسم اذ لو كان كذلك كان الرغبت منه التصديق بموضوعية اللفظ لذلك المعنى بان لفظ العنصر  
لغة الاسد كما رغبنا لولا ان مال موضوعية اللفظ للمعنى من وظيفته اهل اللغة فيكون خارجا عن وظيفته اهل العقول  
علاوة ما اذا كان اللفظ من فهم المعنى فانه يكون من وظيفته لان في ان القول بان التوفيق اللفظي في تصور  
وظيفة اهل العقول وليس من وظيفته اهل اللغة اذ وظيفته تفسير اللفظ بان الفرب مثلا دون فائده قولهم وذهب  
المحقق القصار ليدفع بعض لقائهم ومن وابقه يدل على ان التوفيق اللفظي من المطالب العقوريته ودعوا انه لا  
يعني التوفيق اللفظي والتوفيق الاسمي والاسمي من المطالب العقوريته فاللفظ اللفظي يكون منها قولهم ومن البين انه  
بما بيان لبطان ففهم بان عدم الفرق بينهما لبطان اذ يستلزم استعمال التوفيق الاسمي فيما ليس فيه التوفيق اللفظي  
ومن البين ان التوفيق اللفظي يتناول اللفظ الذي لا يحتاج في تحصيله ولا يحتمل التوفيق الاسمي لانه بعد التصديق  
والدبيري في محتاج في تصور الى استيعابه ففهم ان التوفيق اللفظي والتوفيق الاسمي مختلفان فبطل ما ذهبوا اليه  
مصدقين قوله وذهب بعض الاعاظم من المحققين الى المحقق البرزنجي في حاشية الملا ليرى على التهذيب وذهب بعض  
العقوريته وبقية من التوفيق اللفظي والاتفاقات لا الصورة الى صفة في الزائفة اي في الحروف من التوفيق اللفظي  
الحرف بالفتح الى اصل في الزائفة الزائفة عن الدرلة وهو لفظ في الدرلة مرة ثانية فيكون فيه تحصيل صورة في بعد ما زالت  
عنها فكان من المطالب العقوريته قوله متمسكا به في محقق الدوايد على كون التوفيق اللفظي من المطالب العقوريته  
القوم علوه لعدم مطلب الاسمية التي يطلب بها تصور مفهوم الشيء على جميع المطالب من مطلب الحقيقة ومطلب  
البيضة والركبة بان العلم فيهم من اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده فانه متوقف على فهم اللفظ واذا لم يكن التصديق بوجود  
عليك لطلب حقيقة فان طلب الحقيقة بعد التصديق بوجود الشيء فالاول مطلب بل البيضة والاني مطلب الحقيقة  
مالا لاسمية مقدم عليها ذلك مقدم على مطلب بل الركبة فطلب التصديق على صفة فلم يصدق بوجود الشيء ولم يعلم حقيقة  
لم يكن التصديق بعلية الركبة وهذا اي تحليل تقدم بالاسمية لا يتم الا اذا كان التوفيق اللفظي داخل في مطلب لانه  
اذا لم يكن داخل في مطلبه لا يتم اسم لاقم المعنى من اللفظ فيكون التوفيق اللفظي الاسمي فلو لم يكن اللفظ داخل في مطلب  
مالا لاسمي لم يكن هذا الطلب مقدم على سائر المطالب بل يصح اختيارها اليه تقدم اللفظ عليه سورة قال في حاشية المطالب  
مطلب وطلب به التصور ومطلب بل وطلب به التصديق والتفريق على بين تصور حيث الاسم في تصور الشيء باعتبار  
مفهوم مع قطع النظر عن الغاية على طبقه موجودة وهذا التصديق في حاشية جردات قبل العلم بوجوده في حاشية جردات الغم  
والطالب بل مال لا اسم وتاثيرها تصور حيث الحقيقة في تصور الشيء الذي علم وجودها والمطالب بل الحقيقة ذلك  
التصديق في قسم التصديق بوجود الشيء في نفسه في التصديق بثبوت لغيره والمطالب للادل اهل البيضة والاني  
البل الركبة ولا شبهة في ان مطلب مال لا اسم مقدم على مطلب بل البيضة تقدم على مطلب الحقيقة انما يعلم وجود الشيء  
لم يكن ان تصور من حيث انه موجود ولا يرتب ضروريا بين العلية الركبة والاني الحقيقة لكن لا في التقدم الحاشية قوله لا يترتب  
ضروريا على تقدم مطلب العلية الركبة على مطلب الحقيقة ليس لاجب اذ يجوز ثبوت الشيء لغيره دون العلم بعلم بل العلم بوجود  
لفظ الثبوت لكن الاول ان العلم بالعلية اولاهم ثبت لكون الثبوت على وجه اقص فاقم قوله وانما العلم الاول اذ روي  
من عدم تمام التمسك للاعتراف في اللفظ في مطلب ما فاقم ان التوفيق الاسمي مطلب الاسمية وبعد التوفيق  
لهم من اللفظ في اللفظ معناه بالتوفيق اللفظي فانه ليد تصور اللفظ معناه لانه تفسير المعنى في العلوم في حاشية

٦  
 مطلقا وضع لا يستعمله ولا يتصور بعد الاستحصال فلم يكن اللفظ دافعا لمطلب الاسم التي فيه استحصال وضع  
 يتم التعليل اذ لا احتمال لتعليل معنى اللفظ باللفظ ليزم كونه مقدما على سائر المطالبات حتى يظل التعليل بتقديم ما لا سمية  
 على جميع المطالبات بل مطلب مقدم واللفظ موضوعه وليس بدافعا فيه والتعليل تام قوله مع ان من قال إنه اعتراض  
 ارضاه لم ان كون اللفظ مطلب لا لا يجب كونها من المطالبات المتصورات بل من قال انه من المطالبات الحقيقية لا يمكن  
 كونه مطلب ما بل يقول انه من مطالب كنه ماله وجه الصدق في كنهه اليه بعد من المطالبات الحقيقية فانه ذهب بعض  
 اللان اصل اه قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب فان تعريف اللفظ ورضاه المطالبات المتصورة لما ذكرنا فانه يعنى  
 الفصول المتأخرين من انه نفس تصور الموضوع لمن حيث انه معنى اللفظ وهذا التصور لم يكن حاصل قوله انت خبره هذا  
 من حيث ما ذهب اليه بعض الدافعين وانما اصله على ما قال المحقق في حاشيته على الحاشية الجارية ان هذه الحقيقة تفسيرية لا تعليلية  
 ولا يرجع لا ما ذهب اليه المحقق فمع ذلك يكون هذا المعنى من حيث انه معنى اللفظ موضوعا بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ الموضوع  
 بالكسر وتفاوت الحاصل الا بالتحقيق فيكون التعريف اسميا لا فعليا ويكون من قبيل الجيب التعويضي قوله وتحقيق المقام  
 تلخيص هذا التحقيق ان التعريف اللفظي في اصطلاحنا معنى اللفظ والصدق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد يكون المعنى  
 مهم الصدق فيكون من المطالبات الحقيقية وقد يكون المهم بالذات من المتصور فيكون من المطالبات المتصورة فخصوية  
 باصدا دون الآخر لقوله اذ اسئل عن المراد في قيل بالوجود وضابطه ما يكون في علاوة موثراته الغزاة ومفعولاتها  
 علم من شأن هذا الجواب ان يحصل لنا من اصطلاحنا معنى الوجود والصدق على معنى والالفاظ التي من العودة الى صلتها في قوله  
 يحصل لنا من الصدق بان لفظ الوجود موضوع لما كان فاعدا ومفعولا فان اردو التعريف اللفظي في العلوم اللغوية فالمعنى  
 من بالذات الصدق وبالعرض تصور كونه حاصله من فهمه اذ نظر ارباب الصناعة معقود على الالفاظ فمعهم ان يكون التعريف  
 بموضوعها المعنى لا بالعرض وان اردو في العلوم الحقيقية الحقيقية فالمعنى منها بالذات تصور بالعرض الصدق فيكون في فهم  
 على ما يفسرهم وطيفه به العلوم فان قلت ان التعريف اللفظي يكون للفظي الى اصل قبله بعد الذبول فادوم التحقيق  
 اليه بل ما يدل عليه قول المحقق اذ اسئل عن المراد في قيل هذا التفسير للتوفيق لهذا يتوهم في التعريف اللفظي كونه للتحصيل  
 فيه استحالة فقلت لا الله تعالى كما يدل عليه قول المحقق في حاشيته على الجارية ومن ثم يتولى بالمعانيات والضرورات  
 الى صلتها قبله قوله ولقد اختلفنا الكلام اه اذ في الكلام في مقام التعريف وتحقيق التعريف الذي فان هذا المقام مما  
 والضرورات فيه اقسام العلم اربعة هو اعتدائنا ولا لم يعلو لا ما هو التحقيق فافهم قوله قد روت اه اي روت في صدر  
 الاول في تعريف الوجود ان الوجود يتعلق على الحين الاول المعنى المصدرى الاستمراري والثاني ثابت الالفاظ وهو الوجود  
 الثاني في هذا الكلام ترسيع جواب لم فانه يدل على ان الوجود معنى واحد وهو الكون في الاعيان وانما النزاع في وجهه  
 لوجب الكون في الاعيان ليس من الوجود بل انما طائفة انه معناه فاستعملوا تعريفه بحسب فهمهم في حل التعريف ان الو  
 يطلق على معنيين لان الوجود معنى واحد وليس معنى اركي قال المحقق في الجواب المستعمل بتعريفه حقيقة هذا المعنى الثاني  
 وذهب الى ان معنى لوجب الكون في الاعيان دون المعنى المصدرى وهو الكون في الاعيان قوله كيف اه فانه يكون  
 التعريف طائفة الوجودية دون المعنى المصدرى لانه قد وقع في كلام العلم الثاني وهو الغارابي ان الوجود اقسام ثلث  
 والاعمال والوجود ما الحكم الفعل والافعال فذلك ان هذا التعريف ليس للكون المصدرى فانه استمراري بمرسئ



ليس مما يصدق عليه إمكان الفعل والافعال لتوحيدهما بالوجودية اذ هو مبدأ الوجود فاقال البعض في غير الترتيب  
لجواب المقدم ان مشربان الترتيب في معنى واحد بان كل موجود بهي اوكشي مع ان الامر ليس كذلك فالحق المحيى انه في  
سبق من ان القابل كسبته وبما شاعرا او بشار انشاز او الوجود الحقيقي وريف ماورناه على طبق بعض الوحي  
بان لا يرد عبارة المقام بل على ان الوجود في معنى واحد وليس له معنى اخر فامد للتحقق فادع على انهم السبب والذات المستقيم  
فان لا يرد عبارة المقام ان الوجود هو الكون في الاعيان والرتب فيهم ولم يستعمل احد بتريفه لكن بمادة القول  
الوجود ليس الكون في الاعيان بل في شيء فوجب الكون في الاعيان فهد الذيل على ان هذا المعنى باعتبار توهم جهته وتوحيده  
قول السليم يكن ذلك الشيء الذي هو الوجود فلا شارة ولا تلام المقام يجب الظاهر على ان الوجود في معنى واحد حقيقة  
ومع ان ليس لا يجب التوهم فلا دالة الترتيب ماورناه لموافقة لغابر كلام المقام والتم فادع قوله فلا دالة ان  
قاسم ان الجواب بان التوهم الوجود في معنى واحد الوجود الحقيقي ونظري لا شارة في تزيه ولا يدعي به بهم وانما يدعي بهم  
الوجود المقصود اوسا ما عاب المقام بان الاستعمال بالتوحيث في معنى الوجود حقيقة بل ما هو معناه يجب التوهم لا وقت  
ولا فاعال الا لا ولم يقل فالتوهم لان معنى يجب جواب المقام بان مراده ليس على الإطلاق الوجود على مبدأ انشاز ومعدان فهد  
اراد في ان الوجود ليس الالهية المستخرج عنها الوجود من غير ان يكون بل في شيء فوجب الكون فيهم اليها لا يجب فيهم فادع  
اسماء ان شيء بهذه بعض المواضع قوله فاعلمت اه حاصل الامر ان التوحيث المذكور لو كان ترفعا لوجب الكون لا يصدق  
على الكون اذ هو يجب شيء يكون ماسا به وتريف المباني لا يصدق على المباني مع ان هذا التوحيث يصدق على الكون اليه فلا  
توحيثا لوجب المباني قوله قلت اه حاصله ان لا مصدق التوحيث على الكون المقصود في العلم صدق عليه فلام اسماء صدق  
توحيث المباني على ما هو مباني له اذ لا دليل يدل على اسماء صدق الشيء على الجواب بالكل والجواب بالفتح باطل الوحي اي على  
الشيء وشما انشازهم ففلا على اسماء صدق ما يصدق على الشيء مرفوعا موصوف ومعداه على ترفيع التوحيث بالاعم عند الحقيقة  
قال الاستاذ المحقق بل الذي لا يغير اولا يسمى التوحيث في اشراك بالذاتي بين الموصوف والجواب فاذا انشازهم ففلا موصوف  
يشترك بالذاتيات بينهما ففلا جواب مذكور في حاشيته فافعل اليها قوله فاعلم ان يقول اه حاصله على ما مرفوع الوحي ان  
الخاص ليس خاصا بالقياس لعدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وبما عليه اذ هو في معنى الوجود في  
لان خصوصية عدمه انما يكون بالامانة على الوجود المطلق فانه لو لم يكن في اشراك الوجود والامانة من اشراك الوجود  
الخاص اشراك جميع الخاص قوله وجواب اه حاصله على ما قيل ان المطلق وجبين الاول ان بلا خط عنوان الإطلاق وهو الشيء  
المطلق والثاني ان بلا خط نفسه في حيث يهي مع عزل الشرح في الإطلاق والإطلاق هو مطلق الشيء فان اعتبر في السبب  
المطلق الامانة على الوجود المطلق فليس الوجود الخاص لا يستلزم وان اعتبر في المطلق الوجود فليس الوجود الخاص لا يستلزم  
فتحقق سلب مطلق الوجود عند سلب فرد منه بل اضافته السبب على الوجود والخاص لغيره فافعل على مطلق الوجود لا موصوف المهمة لعدم  
جميع الاعتبارات فاعتبار المرفوعة لا ينافي والوقوف بين الوجهين على ما قال في الحاشية المهمة ان المطلق باعتبار الاول يتحقق  
بتحقق فرد لا يتحقق الا باعتبار جميع الافراد تحقيقا لمعنى العموم وهو موصوف القضية الطبيعية وبالعبار الثاني يتحقق بتحقق  
ويتحقق ما شاعرا لعدم افع العموم في مفهوم وهو موصوف القضية المهمة قوله وهذا هو الوقوف اه على ملاحظة المطلق هو  
وملاحظة من غير ان بلا خطهم الاطلاق هو التوحيث بين مطلق الشيء والشيء المطلق فاعلم ان هذا هو

الموضوع القضية المعهدة والتي المطلق هو الاعتبار الاول وهو موضوع القضية الطبيعية قوله لنا توهم الناس على تليس  
 التوقيق مطلق الشيء والمطلق ما توهم الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد والمشتق الشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي  
 وليس مرجع الفرد اصله في لا فرق بينه وبين المطلق وقد هما بل بالخصوصية وقد هما وجه التوهم على ما قرنته الدصول ان الفرق  
 بلام العبد الذي يراه الفرد عليهم ولكن المكرة يدل على الفرد والمشتق ما يجب الوضع او يجب الاستعمال لان الاحكام الواردة  
 عليها في الاستعمال ان يرد على الاول دون الثاني الكلية وموضوع المهمة ان مطلق الشيء كلف في لا الفرد والمشتق  
 ان مطلق الشيء متعدد يجب الذات يجب الفرد والوجودات ولا يتوقف في الوحدة على توصف ان ما يتبعه ذلك مطلق  
 الشيء فوجه لا الفرد والمشتق خلاف الشيء المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة الذاتية المهمة ولا يتوقف بالعدد بل بالكلية والتوهم  
 ان المطلق لا يرد من المنة الاول فلان الفردية لا على التعيين معتبرة في الفرد والمشتق فهو امر حسي فلا يكون هو مطلق الشيء وانما  
 انما فلان الكلي الطبيعي موجود في الخارج دون الشيء المطلق فلا يكون هو الشيء المطلق الا ان في من قال مرجع مطلق الشيء  
 لا الفرد والمشتق اذ اوله لا الفرد والمشتق انما له كمالا واحد من الاعتبار ان على سبيل البدئية لا نقب في الكلي والجزئي وجزئي مع  
 الاعتبار ان في فيكون كالفرد والمشتق كمالا واحد من افراد الكلية على سبيل البدئية ولم يرد ان مدلوله الفرد والمشتق حتى يرد ان  
 عليه فانه قد قال عدم المطلق انه قد اتفق على قوله فاما المطلق ان اختلف في اليوم الاول فسلم الخاص لا يستلزم سلبه في فاعلم ان عدم  
 المطلق اي عدم الذي لا خلاف فيه الاطلاق سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلا خطيب هذا الوجود الاطلاق على سبيل المطلق  
 الوجود لا الوجود المطلق لان عدم المطلق هو سلب ما وجب له الاطلاق وهذا السلب لا يتحقق الا اذا لم يتصور نحو من انما  
 الوجود هو مطلق الوجود عبارة عن نحو انما في سلبه فيكون بانتهار جميع انما الوجود هذا عدم المطلق فاعلم المطلق يكون  
 سلبا وليس سلب الوجود المطلق وسلبه يكون بانتهار بعض انما الوجود وهو ليس بعدم مطلق فانه قد قال وليندره الغير انما يتحقق  
 سلب حقيقة الوجود عند سلب فرد من غير ان في عدم المطلق اضافة واحدة دمج اضافة السلب الى الوجود فانه في  
 عدم الخاص اي عدم وجوده اضافة فيق اضافة السلب الى الوجود واما في الوجود فانه لا اضافة الى الوجود  
 وهو زيد مثلا وان احد المتعاضدين وهو مطلق عدمه على سبيل مطلق الوجود ومطلق الوجود هو عدم الخاص  
 فيهما اضافة في الوجود لان سلب وجوده زيد مثلا يصدق عليه سلب حقيقة الوجود لان سلب وجوده نحو انما سلب الوجود  
 المطلق قوله لا محال طاعتهم او فيج اذ هو سلب اضافة السلب الى المطلق ليس مطلقا فلا يكون اضافة الى  
 ولا يكون تفعل الخاص موقوف على تفعل المطلق فكيف يكون احد المتعاضدين مطلقا للمضاف لا اذ من التوهم ان التوهم  
 زعم ان في كل من عدم في اضافة والكان في الاول اضافة الى الوجود المطلق وفي الثاني اضافة الى الوجود الخاص فما مقيدا  
 حصان لمطلق عدم الذي لا يعتبر فيه الاضافة اصلا والتوقيق في عدم في انما يكون المتعاضدين في احدهما كلياً وفي الا  
 جزئياً فلا يكون احدهما مطلقاً للآخر ولا يتوقف تفعل احدهما على الآخر لعدم كون احدهما مطلقاً للآخر ووجه عدم مجال نه التوهم  
 وبطلانه ان المطلق يعلق على معين ان يكون في مضاف وفي مقيد لقيدها كان كلياً او جزئياً والثاني لا يكون مشتملاً  
 على خصوصية في الخاص والكان مقيد بغيره الحثية والتوهم توهم الحق الاول فقال السلب المطلق ليس مطلقاً انه ليس  
 به والراوية هو الثاني ولا ذلك ان السلب المطلق بهذا المطلق السلب الخاص وذلك لانه لو كان في المضمرة  
 والرب المطلق لا يخلو مع تلك النوعين تلك المضمرة مضافاً مطلقاً لا قيد تلك المضمرة وذلك لانه لو كان في المضمرة موقوفاً

على تعقلم فاطلاق المطلق باعتبار عدم جفوية الخاص لا باعتبار عدم الصدقية كما توهم قوله وقد نفى الدليل اه اي دليل  
عند تصور الوجود بتصور آخر سوى التصور الذي ذكره الله والله وهو ان تعقل السلب الخاص بموقوف على تعقل الوجود والى  
وهو عبارة عن رفعهم فلم تعقل اول الكيف فيعقل رفعه وتعقل الوجود الخاص بموقوف على تعقل الوجود المطلق اذ عبارة عن  
المطلق الخاص هو جفوية خاصه الدليل على هذا التقرر ان تصور الوجود لا يكون الا بالتمييز وهو سلب خاص بموقوف على  
الوجود الخاص والوجود الخاص بموقوف على الوجود المطلق فينتوقف علم الوجود المطلق على نفسه نهما هو الدور ولا يحتمل  
هذا التقرير عبارة المتن كما لا يخفى قوله ولما التقريرين اي التقرير المذكور في المتن والتقرير الآخر الذي ذكره المتن اي  
الابا السطين المشهورين الاول ان يكون العام ذاتيا للخاص والثاني ان يكون الخاص متوقفا بالخاص حتى يلزم التوقف  
فيلزم المحذور قوله ولعل الوجه اختيار التقرير الاول يعني ان الثاني اختيار التقرير الاول ولم يختر ان لا يفعل وهو اختيار  
التقرير الاول ان السطين المذكورين يوجدان في الاول كون السلب المطلق ذاتا للسلب الخاص انه لا مفهوم انما هو  
مصادق لانه الاعيان فيكون مفهومات محضه بالاتفاق والاطلاق والتخصيص المفهومات المحضة لا يكون الا مجرد صفة  
العقل اياها مضافة او غير مضافة فيكون ذاتية المطلق لخاص فيها طائرا والوجودات ليست مفهومات محضة ووجب  
السحب على انما هو الموجودات لا مطلقا بل انما يكون الموجودات مفهومات محضة ليكون التخصيص والاطلاق مجردا عن  
فلا يكون ذاتية الوجود المطلق لخاص طائرا فلم يوجد الشرط الذي يتوقف اتمام الدليل عليه في التقرير الثاني فلما لم يجد  
الله بهذا ينبغي تحقيق المقام ليتكشف المرام قوله واليه في الدليل اه هذا جواب آخر بالنقص فاحمد ان هذا الدليل القاطع  
على امتناع تصور الوجود لو لم يلزم من امتناع تصور الوجود عدمه بالوجه بل يدل على امتناع سائر الاشياء بالوجه مع ان الوجود  
والعدم فيهما من الاشياء متصوره بالوجه لا امتناع في بيان اللزوم ان التصور اذ كان متوقفا على التميز والتميز متوقف  
على تصور الوجود فلو كانت فيلزم الدور فامتنع تصور الوجود بالوجه وكذا تصور سائر الاشياء لان تصورهما متوقف على  
التميز المتوقف على تصور الوجود فامتنع بهذا الدليل والمتوقف على التخصيص فامتنع التصورات باسرها قوله والحل اه هذا  
الحل جواب عن اصل الدليل حاشا له انه لا يلزم مما ذكرتم توقف الشيء على نفسه حتى يلزم الدور لان المتوقف هو تصور الوجود  
لو لم يكن له لانه متوقف على التميز والمتوقف عليه متغير ان فلا يلزم المحذور قوله والحق اه هذا جواب سائل محذور  
عن اصل الدليل حاشا له ان تصور الوجود ليس بموقوف على التميز المتوقف على السلب المتوقف على تصور الوجود بل هو مستلزم  
للتميز فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ليلزم الدور بل غاية ما يلزم توقف لازم الشيء وهو التميز اللزوم لتصور الوجود على  
تصور الوجود وهذا ليس مح والحق انما يلزم اذا توقف تصور الوجود على التميز وليس لك فيقول الدليل قوله لانه اه  
اي من قوله انما يلزم لفه الحقيقة ان اطلاق الوجود على وجهه والشيء في نفسه على سبيل الحقيقة وهو متوقف حقيقة له وعلى  
الرباط الذي هو القاطع الموضوع بالمجول وهذا قد علم على سبيل الحياز وهذا من مبادئ ما ينبغي الحقيقة في كونه متنازلا  
في الحقيقة فانتقلت ان الوجود والكون مترادفان والحق الحقيقة هو الوجود والحق في نفسه على سبيل الحقيقة في كونه متنازلا  
الصفة واذا اتحد الوجود والكون فكيف يكون العلاقة على الوجود والرباط بالحياز فقلت ان اهل العلم محرومون ان الوجود بال  
وجود ويستفاد من ان الحق الحقيقة هو الوجود والكون التام والوجود مردف له والكون الناقص والحقان استعمالهما في الوجود  
الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولو سلم انه معنى حقيقة هو الوجود التام والوجود مردف له والكون فلا يستلزم الوجود











مبدأه بعد ان هذا المشتق من تعريف الوجود من تعريف الوجود بان ثبوت العين قوله وتعلق امره بالان ما اوتى المحي  
من ان تعريف الشئ مشتق من تعريف الوجود من تعريف الوجود بان ثبوت العين قوله وتعلق امره بالان ما اوتى المحي  
وهو الانعام والصحوة والخبرانية للوجود ولا يجوز ان يكون الوجود المبادى اليه تعريفات الوجود فقال المحي وتعلق امره  
فكل علمية متبادلة لذلك الامر فاذ علق الصفات المذكورة في النظم وليم ان العلم ويجزى الوجود فبذلك التعلق فشر ما يبد  
الوجود ذو وجود علم تلك الصفات فعلم ان الوجود بما يقيم وما به يعلم ويجزى هذا القول اشارة الى تعريف الذات والنا  
ليس من قبيل النحو الاول بل من هذا القبيل فان دفع ما يوجب ان تعريف الوجود بالنظم لا يثبت تعريف الشئ بالثبوت تعريف  
المبدأ بما عليه ارجوع الدفع بما عرفت لا يخرج عليك ان هذا تعريف المبدأ ظاهر وانما الرسمي فيز من اذ يجوز تعريف العلم  
وبالنسبة الى ان مبدأ الوجود لا يصدق على ما عليه الا ان ياتي ان المقدم اذا كان موقفاً من ان تعريف العلم هو تعريف  
قطع النفي عما هو خارج عن مفهومه من حيث هو مستلزم تعريف المبدأ بما عليه الا ان المقدم الاستلزام في تعريف الرسمي لا يفر  
المقدم قوله فان المبدأ هو حاصله ان الناس يعرفون الوجود بوجه غير هذا ولا يعرفون هذه الامور علم ان هذه الامور  
لم يثبت ثبوت الوجود ولا بجهة التعريف من كونه بين الثبوت الثبوت سواء كان نوعاً عاماً او خاصاً والامور المذكورة ليست  
بنية الثبوت للوجود بل هي خارجة عن ثبوتها لان من الفكر ولا يعلم الا ان ياتي بالنسبة الى نوعاً عاماً للوجود فاقولت فليكن  
اثبات الذاتات للشيء بل لكل الاول نظر كما بين في موصوفه فكيف يكون بين الثبوت للمبدأ وكذا الرسم من حيث انه  
رسم فثابت قوله فليس الثبوت انه به اشارة لا دفع ما قيل ان جمهور الناس يعلمون الوجود بالوجود وقصد تعريف هذه الامور  
الكلمة فالقول هو ان الوجود بهذه الامور ليست باضافة من كنه الوجود وجه الدفع ما عرفت انما من ان هذه التعريف من كونه بين  
الثبوت سواء كان هذا او سماً واذا لم يكن هذه الامور بين الثبوت للوجود لم يصح تعريفها بغير تعليم ان النفس الناطقة تحي  
بأن جمهورهم بغير الثبوت وليس ثبوت الجمهور لها بينا ولا واقع النزاع في فهم ثبوتها قوله قال الشيخ في التعليلات بغير انما  
حاصل ان الجمهور يعرفون حقيقة الوجود ولا يعرفون وجوب كونه فعلاً ومفعولاً فكيف يكون حقيقة الموصوفه قبل  
هذه الامور للثبوت قوله وانما الى هذه الغاية لم يتفهم لذلك انما بالقياس انه يتم من كلام الشيخ فحاصل ان مفهوم الوجود  
بالعلوم للجمهور حقيقة الوجود وهذه الامور غير معلومة لدى من لا بالقياس لانهم علوم يتباين الى ان هذا الان لم يصح  
ما كون الوجود فعلاً ومفعولاً للقياس فكيف حال من لم يعلم هذه الاشياء فلهذا ان كانت الظاهر لعقبة لم تتحاشا  
بيان محتمل وجوب هذه الصفقة لهذه الاشياء فانه يلزم ان اصل الشئ في كونها فعلاً ومفعولاً لا يثبت من ذلك قوله و  
يقع قول الله واليه القابست برادف للوجود والثبوت الوجود فلهذا يصح تعريفه بترتبه حقيقة ومفعولاً لانه هذه التعريفات اذا  
كانت حقيقة الوجودية لكونها عين الوجود ومرادهم من تقديرها علمية مستلزم تقدم الوجود على نفسه وهذا هو الدور الاول  
تعريفات بالاضافة وجه آخر هو السابق لكون هذه الامور تعريفات بالاضافة اذ يجب معناه بيان هذه الامور والوجود  
وما يراونهم وان لم يفرق حقيقة الوجود والوجود اجمالاً من هذه الامور فهذه الترويض للمفهوم لا للمفهوم لانها لا يمكن الاجتهاد بينهما  
لهذا الترويض ما قيل لاننا لم اعتد مفهوم الوجود من هذه الامور ليعطل التعريف بها والناحية ما يحتاج اليه في الواقع  
وجه الدفع فان هذه اذا كانت محتملة لا الوجود فثبوت الوجود يكون متقدماً عليها ويكون الوجود اصحاً منها وهذا هو  
فيستلزم التعريف بالاضافة فانهم قوله حاصله انه يمكن حصول كلام الله انهم على ان الموافقة هذه الامور تعريفات للوجود ولا يفر

بما هو متضمن في الأصول الخمسة فانه اذا سئل عن هذه الامور اضطر المحقق في بيان هذه الامور لذكر الوجود او ما يراد منه  
 الوجود متقدما على معرفة هذه الامور لدور في بيانها وتقريرها فيكون قولنا ان الوجود مما هو متضمن في الوجود وهذا غير جائز وانما  
 الحق حاصل كلام الله تعالى في قوله تعالى ان الفاعل الموجد والمؤثر من هو الشار والكان التاثير لازما له وكذا المنفصل ليس  
 هو الموجد والمؤثر بل هو التاثير والكان التاثير في الوجود فاذا ذكر الحق في كلام الله تعالى عرفت من الحق اصل المنفصل الذي ادب ان الوجود  
 المذكورة متفرقة عن الوجود فاذا سئل عن الفاعل والمنفصل وقيل لم صار هذا فاعلا ومنفصلا قيل في جوابه ان الوجود ذلك  
 قيل في جوابه هذا الجواب وكذا اذا سئل لم يصح الاضمار قبل في جوابه موجودا من مقتضى هذه الاشياء وان لم يكن الوجود  
 وافلا فيها لكنها متفرقة عن الوجود فلا يصلح ان يكون قولنا ان الوجود فاعلا من قوله الحق بحسب الظاهر في المقصد  
 الاشتراك بحسب الظاهر في اللفظ المقسم السابق الموصي بالثبات بدلية الوجود بمعنى المصدر في اشتراك معنى الوجود والمصدر  
 الاشتراكي بين الوجودات والموجودات على سبيل الاتصاف او بلفظ الوجود بدل على الاشتراك الوجود وبني حصصه كاشتراك  
 الكليات في اوله وفيها يدل على الاشتراك الوجود بين الموجودات والموجودات كاشتراك العارض الواحد بين الموجودات  
 على وجه الاتصاف وعلى هذا التقدير يكون الوجود كليا قوله بحسب الظاهر الدقيق انه وجوب الاشتراك الامر المتشبه لا يكون بدلا  
 اشتراك في ذاته وحقيقته الوجود ما يرتب عليه الآثار ومصدر الاشتراك والحق المصدر في غيره فيكون الوجود الحقيقي مدعى  
 في هذا المقسم فيكون مشتركاً في المكان كليا فالتاثير كاشتراك الحق المصدر في بني حصصه فيكون الحق ممكن بابه الوجودية تصديق  
 عليه الوجود صدقاً وعضواً والكان الوجود الحقيقي جزئياً فاشتراكه مثل اشتراك المتعلق في التعلقات كما هو سبب التباين  
 من الحكماء وفانهم فهموا الى ان الممكن متصفا بالوجود الحقيقي بل الوجود وعلاقته مع الممكنات مصححاً لثبات الوجود وعليها كما بين  
 زيد والخال علاقة وبين الخار والشمس علاقة يقال لها انه زيد يتحمل والخار شمس فالوجود واجب بالذات وللتعلق بالممكنات  
 وهذا التعلق في الوجودات اذا اشتراك الوجود على تقدير كونها جزئياً حقيقياً واجباته كاشتراك الظن بين الظاهر  
 والوجود انما هو الظن وجو والظاهر عن وجود الظن كما ذهب اليه المتوهم قوله تعالى ان الحق في ما في العرف ان  
 الحق من اشتراك الوجود بين الوجودات ان المطلق الوجود على الوجودات بمعنى واحد في لفظ الوجود موافق معنى واحد  
 بين الوجودات متعدياً اذا لم يمس المطلق لفظ الوجود على الوجود بمعنى واحد بل المسمى ان الوجود بمعنى واحد اشتراكاً  
 بين الوجودات في معنى واحد في لفظ الوجود في لفظ الوجود والاشتراك في اللفظ والاشتراك في اللفظ والاشتراك في اللفظ  
 ووضع لفظ الوجود بمعنى واحد ولا يلزم ان يكون الوجود في اللفظ متعلقاً باللفظ لا بالقياس ويكون من  
 قبيل انبات اللفظ بالقياس وذلك غير جائز بل انباته بالاستعمال في كلام العرب ومحاوالتهم فان قلت اذا ثبت ان الوجود  
 معنى واحد ثبت الاشتراك المعنوي ولعل الاشتراك في اللفظ فيلزم عند عالم اللفظ في هذه البحوث لغوا وانبات اللفظ باللفظ  
 قلت ليس المنطوق في البحوث ذلك وانما هو المنطوق انباته بحسب الواقع واستمرار احكام الله لا يفيدها ولا يلزم عنها  
 لغوا ما لم يكن منطوق البحوث ويقع ذلك وانما في قبيل انبات اللفظ بالقياس به انباتها بالقياس اذا ثبت على ذلك  
 التقدير ليس معنى انبات اللفظ بالقياس او جناه على ما هو المشهور ان المطلق اللفظ على طريق الحقيقة لما رتبته في اللفظ فافهم  
 في اللفظ الذي هو علمه معتمداً على الإطلاق وهذا عند الجمهور لطلان الوصف وقد لا يكون له غاية التوكيد الا في نقله  
 فلا يقاس عليه في قدر اقل فيمكن ان لا يصح الإطلاق كلفه الفاروق فاما ما يتعلق على الاثر فلا يرد في القياس فيه ولكن  
 فيه لا يوجد هذا اللفظ المشهور لا يثبت اللفظ بالقياس فيه وانما في الوجود هذا اللفظ المشهور لا يثبت اللفظ بالقياس بل

فيم اثبات وضع اللفظ مع واحد مشترك كمنه من تسليم اذ ليست بين اللفظ والمع علاقة عقلية ليست بالفعل وضع اذ اول  
والثاني بل العلاقة بينهما بوضع الواضع ولا مدخل للعقل في اثبات اصلا وهما رتبة الكان اثبات اللفظ بالدليل العقل وهو شرط في  
الطلاق للفظ المعنى الذي يقياس جازا اذ لا يقدح في ذلك المعنى علاقة واعتبار بالوضع اطلاق اللفظ عليه كذا  
تلك العلاقة ليصح الاطلاق ليرتق الخرافة قوله تعيلم انه التخصيص لدفع ما ورد ان الترددية الخوصيات اما  
البرهان في اذ ان كان غير واضح فمما تبين تلك معلومين واذ كانا مشتركين فلا بد من ان يكون الاختصاص والعينية نفس الامر  
ولا يكون معلوما بل في جزم ما يصح مع الترددية الاخر فالقول باسما (بوم) بالوجود على تقدير كونه نفس الخوصيات او حقيقة  
ما يصح الترددية فيها مطلقا حاصل الدفع بالتفصيل ان الوجود اذ ان عين الخوصية او حقيقة لها لعينية والاختصاص  
اما ان يكونا معلومين او مشتركين او يكونا معلوما او يكون غير متقربين وهذا كل من التعاديل يلزم الحد واما ان  
فيستلزم الترددية الخوصية الترددية الوجود لا الناحية بالبداهة ان البرهان بالبرهان الترددية فيها علم عينية هذا الامر والاختصاص  
له واما ان شاء اي على تقدير انك ان لم يستلزم الترددية الخوصية الترددية الوجود من حيث هو عدم بوم العينية والاختصاص  
بها ولاضافة بين البرهان بالبرهان الترددية في مشترك عينية هذا المعنى واضح في هذا الامر في الترددية الخوصية يستلزم  
للترددية الوجود من حيث احتمال العينية والاختصاص في يستلزم وقوع الترددية الوجود من جهة والوجود من عدم وقوع الترددية  
في الوجود اصلا فيلزم خلاف الموضوع في الثالث فيثبت المدعى وهو ان الوجود مشترك ليس عين الخوصيات ولا يختص  
ويلزم خلاف الموضوع وهو عدم اشتراك الوجود مع الرابع اذ كانا غير متقربين لا على سبيل التلك ولا على سبيل البرهان او  
على الدين عن اوراقها وجودا وعينا فيثبت اسماء البرهان بالوجود مع الترددية الخوصيات على تقدير الاشتراك المعنوي اذ  
لوجود وسوى الخوصيات في كمالها فيلزم خلاف الموضوع فاستغنى الايراد ويرد على الاحتمال الاول ان البرهان العينية على الاختصاص  
انما يكون بالمفوضية الحقيقية في الوجود فاذ اردنا العقل في تلك المفوضية لعدم وجوب تحققها لم يمت جزم العينية والاختصاص  
بالخوصيات فلا يستلزم الترددية الوجود مع الاحتمال الثاني بان الاستلزام مع ضمنية العينية مقفوض بانا بوم بوجود او حسب  
حاصل ثمر الترددية صفاته العينية لا العلم والقدرة والحيوة وغيرها قبل قيام البرهان عليها فانها تتجوزا العينية بالاستلزام الترددية  
في الصفات المذكورة في صفاته قوا ذلك الاختصاص بين البهورة والبهورة مع تجوزها بوم وجود البهورة الطبيعية مع التلك  
في وجود البهورة والاستلزام الترددية وجود البهورة وجودا وطبيعية مع الثالث ان المدعى اثبات التلك المعنوي  
في الواقع لا عند العلم او بزم قد يكون لقياسا مطابق للواقع وقد يكون جهلا لا مطابق له فلا يستنبط المدعى وقوعه هنا  
في بعض النسخ ويلزم خلاف الموضوع اي خلاف ما فرض وهو كون الوجود عين الخوصيات واختصاصها في اوراقها ان  
الموضوع هو الاختصاص والعينية في الواقع ولاضافة بينهما وبين العلم اذ العلم قد يكون مطابقا للواقع مدفوع بان العقل  
اذ برهنوا عدم العينية والاختصاص في هذا البرهان بوجوب كون العلم بالاشراك معا فانه الواقع وهو خلاف الموضوع مع الرابع  
يرد ما يرد على الثامن ان العينية والاختصاص اذ كانا غير متقربين لا يثبت الاستلزام كما عرفت في صفات الواجب كما فاقم  
قوله ذلك ان تقول انه هذا الجمل بعد التفصيل بينهما على ان الدليل يتم بدول التفصيل ايضا فاعلم ان اللزوم بين العلم  
البرهان بالوجود والترددية الخوصيات نفوذ في بانه ان حصول البرهان بالبرهان الترددية امر لا انما يكون على تقدير اوصورة  
ملزوم الوضعية في حصول البرهان بالوجود مع الترددية الخوصيات لا يكون الا اذ كان الوجود مع واحد مشترك بينهما على  
تقدير ان يكون للوجود معان متعددة عن البرهان الترددية والاستلزام استغناء اللزوم استغناء اللزوم قال في الخرافة ان البرهان



ان الزعم مع التردد ليس علم ان يكون المردود واحدا في ذلك المبدأ فلا يتصور ان يكون التردد في ذلك المبدأ  
تتبع ان جعل الزعم بالوجود مع ذلك التردد فلا بد ان يكون للوجود معنى واحدا وصول الزعم بالوجود واستمراره مع  
التردد في ذات معتقد وان نفس الامر فلا يكون عيناً لخصائصه ولا محققاً لها وينبغي مع هذا  
البيان ما قيل ان الدليل لا يتم الا اذا اكد ان الزعم بالتحقق في التردد في الحقيقة غير وظيف ان به ان يكون اذا كان  
الغيبية والاصحاح معلومين في باب عنه بالتفصيل وهو الدفع فانه هو الزعم بالوجود مع التردد في الخصائص لا يمكن بوجه  
مع واحد مشترك بينهما وذلك ليقنع المكان الا انهما بينهما بالضرورة من غير حاجتهما للتفصيل المذكور ونفس فيهما غير  
ان يكون للوجود معنى مقدر في نفس الامر فيكون كلامهما قابلاً للتشراك يعني لو اكد من الخصائص وفيها يتحقق  
بمعنى تلك الخصائص علمية خارجة وكيف يظهر الزعم المكان الا انهما بالتفصيل لا يتصور ان نفس الامر في  
كون الوجود معنى واحد مشترك في الواقع فتأمل قوله ويمكن تقرير الدليل اي الدليل المذكور في الحق فلا بد وعلم  
حاصله على ما قيل ان الوجود ولو لم يكن مشتركاً معنويًا لا يتصور الزعم المتعلق بالواقع مع التردد ويكون الحكم مع التردد وكذا في  
والتميز بعد ان كثيرا ما يحكم بوجود امر مع التردد في الخصائص حكماً مطابقاً للواقع ويمكن توريه اي تقرير الدليل في مورد  
الغيبية بالكون ما ذكره تنبيهنا على ان الناس بان يقي لولم يكن الوجود مشتركاً معنويًا لا يتصور الزعم مع الوجود مع التردد  
في الخصائص مع ان هذا المعنى حاصل للوجود المذكور في ذاته مع التردد في الخصائص فالتميز كونه مشتركاً في العلم اساساً  
اصحاح الزعم قوله لا يقدح في الدليل اي في تقريره لا يلزم منه اشتراك الوجود اعلم ان يكون مع وجود الاجتماع او  
على وجه التعدية والحق في اشتراك الوجود على وجه الاجتماع فلا يثبت الحق قوله لا نقول ان حاصل الجواب ينبغي ان  
الدليل يثبت ان الاشتراك على وجه العموم كنه التلزم الحق لان الاشتراك على وجه البدئية يرجع الى الاشتراك على وجه  
الاجتماع وهو الحق اذ الوجود اذا كان مشتركاً على وجه البدئية كان فرداً مشتركاً معنويًا يعني بالمكان له حقيقة كبر اذا  
جاء من طرف ذلك المعنى فيصدق على جميع الخصائص على سبيل الاجتماع وهو المقدم وهو المشتري على معنيين احد  
فردية من الاجتماع اي شخصه ويطلق على كل شخص من اجتماع البدئية لا الاجتماع كسوس الطفل في مبداء الولادة اذ  
معتبره مفهوم غير معين اي مفهوم الفردية من انما كان مشتركاً فيكون معناه انما واحد بالتحقق اي شخص  
كان فيمكن ان يكون في نفسه فرداً غيره والافرد معين في نفسه غير معين عند العقل كالتسبيح الحاصل للضعيف البهروء والبالغ  
في نفسه ان يكون انما كان من اشخاص الانسان بل هو في نفسه انما يزيد او غيره فيصبح عند العقل ان يكون اجمع على سبيل  
الشك والتجوز الذهني من حيث انه غير معلوم فالقول المشتري اي معنى احد كان له حقيقة كبرية مشتركة بين تلك الخصائص التردد  
فيها على وجه الاجتماع وبالضرورة ليس حقيقة الوجود وذلك لكونه المشتري بل حقيقة الكلية فيكون الوجود وجب المعنى الواجب  
ما يمكن فيه من الاشتراك بينهما على سبيل الاجتماع بحسب التلخيص والاعتناء والحق اي مفهوم الوجود وحول عليها لولا  
به انما بعض الجوانب قوله به يردح اي ما جاعلت من الجواب ينبغي ما قيل ان يلزم بحقيقة هذا الدليل من ان الزعم بالوجود  
مع التردد في الخصائص يستلزم كونه مشتركاً في التسبيح الربيع من بعد ان الانسان والنفس فان التسبيح اذا كان عبداً

يقع التردّد كونه اننا او فرس مع الزمان يكونه متشبي فليزم كون ذلك الشئ مشتركاً بينهما مع انه في الحقيقة لا يقبل التكرار  
اصلاً وجم الاندفاع ان الصورة البرزخية الحاصلة من الشئ الذي مشترك بين شئتي الان في والفوس على سبيل البرزخية والحقيقة  
التي هي مشترك بين شئتي الاندفاع على سبيل الاجتماع فلا باس باشتراك الحقيقة الكلية بين الان في والفوس لا يترك  
اشتراك الشئ العربي الشئ في التي بينهما يلزم المخذور قوله فليست على فعله اشارة الى ما قيل انه ان اريد بالوجود المشترك  
ما يكون صادقة نفس الامر على كثرين بل فقط لاجتماعها فلا يلزم من بقائها في الزمان بالوجود مع التردّد في الخصومات كونه حقيقة  
مشتركة لئلا يكون الوجود امرًا محضاً يجوز العقل اجتماعه مع كل صفة على سبيل القول بالحقيقة كونه حقيقة كونه مشتركة مع  
الواقع وان اريد ما يكون صادقة على كثرين عند العقل فجوهر المشترك والصدق بمبدأه ولو على وجه القول فلا يمكن ان يكون الوجود  
بهذا المعنى حقيقة كلية فتأمل قوله وهذا الوجه انه كونه النقيض بين الوجود الثاني والوجود الاول ان الاول للثبات اشتراك الوجود  
بين الموجودات او ثبت به اشتراك الوجود بين الخصومات والخصومات مفسرة بالموجودات التي رتبة بين الوجود والوجود  
والثاني والوجود الثاني للثبات اشتراك الوجود بين الموجودات وفسره اي وجود الوجود والوجود وجودات الواجب ان  
ظاهره يدل على ان مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات ويلزم من اشتراكه بين الموجودات ايضاً اجتماعها لان لا يمكن  
بالضرورة ان الوجود اذا كان مشتركاً بين الموجودات يكون مشتركاً بين الموجودات ايضاً او هي محاور في الوجودات على وجه  
ولا يثبت وجودها في الوجودات فاصفة في الوجودات ايضاً وبالعكس كما اورده عليه بانه ان اريد  
الاشتراك الوجودي بالمتعدد اي بين الموجودات التي هي جميعها فالذي ليس تام الا انه لا يلائم تحتها اشتراكه ووجدته في كل  
وان اريد اشتراك الوجود الحقيقي فلا يبدل فيكون الوجودات الحقيقية اموراً متباينة بالماهيات ويكون اشتراك  
الوجود فيها اشتراك الكلي الوفي بين موضوعاتها ويكون تقسيم الوجود اليها تقسيم الكلي الوفي لا اذ هو الوفي فموضوع  
بان الظن في الفروقات يحكم بذلك لكن المنظر الدقيق والسائل العاقل يحكم بان المفهوم الواحد المخرج من هذه الوجودات  
والخصومات لا بد ان يكون سبباً لاشتراكهم امر واحد مشتركاً بين هذه الخصومات فثبت اشتراك الوجود الحقيقي ايضاً فقال  
فانما دقيق قوله ان يلاحظ المقدم واللاحق على التفعيل المراد بالمفصل ان يلاحظ في تصور الشئ في وجوده في كل  
بعبارة غير جامعة للمعرفة وبلا محال ان تصور ما كان واقع عليه لا يوجب حقيقة في وجوده بل بعبارة جامعة للمعرفة لا يطلع  
توهم كالتقسيم الوجودي لا يوجب ذلك ان الوجود والمفصل يلاحظ هذا التقسيم لوجود الواجب الممكن على وجه اعتبار  
على عدا ذلك وليس بعبارة جامعة للمعرفة قوله وجود الممكن لوجود الجبر والوجود ان هذا مثال ثان للتقسيم الاول اما  
اور مثلاً ان لم يكن الوجود ان التفعيل لا يبرهن على اعتبار التقسيم بل قد يكون التفعيل بدون التقيد فالتقسيم  
الوجود الى ان لا يكون كنفه الوفي لا العبارة والذهب والركبة على سبيل التزديد في التزويد لا يجب للامزج  
فمن بين الردود ان يثبت اشتراك معنى الوجود بين الموجودات قلت التزويد هو الحكم بالتغاير فانه الوجود  
المشهور فلا بد من وقوع احدى الشقوق دون الاخر في الوجود جميع شقوقه واقع فلا يكون تزويد اي يكون  
نفي ما لا بد منه من الاشتراك معنى واحد والاقام فثبت المطلق كالتقسيم ووجد كل نوع اه في هذا التقسيم بلا شك

كل من المقسم والاقسام بالمرتبة وبغير عبارة جامعة للماثلة قوله كما يقسم الوجود ولا وجودات اسمى صباه فيقسم  
التقسيم بلا حفظ الوجود المقسم بلحاظ واحد عتبارا واحدا والاقسام الكثرة بلا حفظ بلحاظ واحد عتبارا واحدا والاقسام  
الكثرة بلا حفظ بلحاظ واحد حيث لا يمتاز احدنا عن الآخر فصار الاول معصفا للثاني بحفظ بلحاظ واحد والاقسام  
الرابع عكس الثالث وهو ان بلا حفظ المقسم على الاحمال والاقسام على التفصيل كما يقسم وجود كل نوع لا وجوده الصنف  
والشخص فالقسم وجود كل نوع بلا حفظ بالمرتبة وبغير عبارة جامعة والاقسام وجود الصنف والشخص بلا حفظ بالمرتبة  
معامدا وبغير عبارة جامعة قوله ولا يملكه ان يدافع دخل مقدر وهو ان وجود الصنفيات لا يدل على اشتراك الوجود  
بين جميع الوجودات فان الاول يدل على اشتراك الوجود بين الواجب الممكن والجوهر والوجود لا بين الواجب والوجود  
ووجه الدفع ان اشتراك الوجود بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انقسام التقسيم الثاني والثالث الهم بان  
يقال اول الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الممكن وجود الجوهر والوجود وجود الجوهر والوجود وجودات اولها  
وجود كل منها وجود الاخر والاشخاص فثبت اشتراك الوجود بين جميع الوجودات من وجود الواجب والجوهر والوجود  
والاخر والاشخاص ولا يليق انقسام الوجود الثاني فقط الاول ولتقابل ان يقول ان وجود كل نوع وجود الاخر  
يجوز ان يكون وجود الجوهر والوجود وجود غير الواجب والاشياء ان وجودهما لا يمكن بدون الانواع في لا بد من انهما  
الوجود الثالث الصنف ولا يليق ان لا فقط ولكن اجماع الثالث فقط بدون فهم الثاني الى الاول لا يليق او نقول ان وجود  
النوع الجوهر والوجود يكون وجود الاخر والاشياء وجودا واحدا وجودا واحدا وجودا واحدا وجودا واحدا وجودا واحدا  
بين وجودات الاخر والاشياء ان النوع لا يوجد بدون الاخر وفي لا بد من انقسام الثاني ولا يليق فهم ان لا فقط  
قوله يحصل البقاء بالتقسيم الثالث اي يحصل الاشتراك بالتقسيم الثالث فقط من دون الانقسام مع الاول بحيث يوجب  
بق الوجود وجودات الاشخاص الموجودة كلها ووجود الانواع الموجودة كلها مختلف الاول فانه لا يثبت اذا احدث  
الاشتراك الموجود بين الجوهر والوجود لا بين الواجب والاشياء فالتقسيم الثالث يحصل الاشتراك بين الاشخاص و  
الانواع فلا بد من وجودات الالهي من الوجود الانواع في اشتراك الوجود فيها فثبت الاشتراك في  
الالهي من غير خلاف العكس قوله في نظر الوجود التقسيم نظر التقسيم وجود الكل لا الاخر وليس يصح اذ هو ذلك بالانواع  
وجود الاخر او غيرا فالتكافؤ الاول فليس يتعارض بين القسم والاقسام والكان الذي فليس كليا صادقا في الاخر ولا بد من  
القسم على اقسام وذلك اي عينية عدم صحة القسم لان الكل قبل اشتراكه على الزيادة في وجوده الى رتبة نفس  
الامر عيني وجودات الاخر والاشياء رتبة ولان التقسيم من صدق القسم على اقسام وبنها ليس لك فلا يصح التقسيم قوله وجواب  
الاجاب بهذا المنهج صوابه ليس المراد تقسيم الوجود تقسيمه بانه الوجودية بل انما نفس الامر حتى يوجب النظر في المراد ان تقسيم  
الوجود من حيث انما قسم لا الى الوجود الجوهر مثلا تقسيم الوجودات الاخر والاشياء الى الوجودات الجوهرية والاشياء  
الخاتمة ولا شك ان مفهوم الذي هو القسم صادق على تلك الوجودات اولها وجود الجوهر وهو الجواب على تقدير تقسيم العلوم  
لا الوجود وحفومات مترتبة متسلسلة من الالهي من الانواع في الالهي من خلاف الجواب الثاني قوله وانما هذا جواب



[illegible]

مشمس

المنقش

الاقسام بالذات كما حوت الفاوة المنفصل ليس لك فالقسم فيكون بالوحى والجزء وتوليف الحكم مطلقا بما  
انقسم بالذات والثاني بحسب الظاهر يقتضى قبول القسم على ازاؤه بالذات لكنه توليف حقيقة باعتبار بعض الاقسام وتوليف  
المطلق بتوليف الجواز فهو محمول على عموم الجواز فقلت ان الحكم المنفصل الذي هو الوحدة والعشرة مثلا مركب من الثمانية  
والسبعة وما يفران لما فيكون تقسيمها لتقسيم الشيء الى اجزائه وهو من التقسيم بالذات فما وجه عدده من التقسيم بالوحى  
قلت والتحقيق ان العدد ليس مركبا من الاعداد بل من الوحدات كما بين في موضع فليكن العدد الاقل خارجا عن العدد  
الاكثر ولا يكون جزء منه بل يكون شراعه وتعداه بالوحى فما وجه تقسيم اى تقسيم بالوحى والجزءات الدافعة متعده  
مباشرة في الوجود والذات والوجود منها بحسب الحقيقة الاجتماعية فقط لا بحسب الوجود وتقسيم العدد اليها من قبيل  
التقسيم الثاني فاقم قوله جواب السؤال المصدر بقوله لاي اى حاصلة القسم الوجود الى الواجب المحل للتركيب اللغوي  
لقسمه العيني لا الفوارى الى والبارزة فالوجود فقط واحد كالعين ولهم من كثرة الامثلة واحدة ازاؤه كثيرة فيكون  
شراعا معنويا فاجاب الله اوله بقوله قسم الوجود قسمه عقلي اى والثاني بقوله تقدير فاستعمل ان التقسيم ففصل العين  
باعتبار تاديل المسبب بلفظ العيني فوجه الى الاشتراك المعنوي وهو مقصودنا واولها التاديل لكان هذا التقسيم تاديل  
لا تفصيلا والفرق بين التقسيم والترديد ان ما به الاشتراك لازمه التقسيم فله الترديد بما به الاشتراك ليس لازمه فليس بلفظ  
مشارك في جميع معانيه العيني ولزم قولهم لم يوجد بما به الاشتراك لم يكن تقريبا فاذا كان تقريبا يوجد بما به الاشتراك بين الشا  
بهما الاشتراك المعنوي ففصل الاشتراك اللغوي قوله ثم يتصور بعينه هذا الجواب غير متصور على السؤال ولا يندفع بالسؤال  
او حاصل السؤال ان انقسام الوجود على الاقسام المذكورة باعتبار تاديل المسبب لفظ الوجود على تقدير الاشتراك اللغوي لا المعنوي  
فكيف يكون قول لا الاشتراك المعنوي قوله سواء كان حقيقة حقيقة نوعية اى هذا التقسيم بالذات لا الحقيقة والتقسيم المذكور  
في الحق بالذات لا الفوارى اذ قوله اورد عليه اى حاصل الامر ان قيد وحدة الوجود مستدرك لا عاجته لا افه في تقريره بل  
بل على تقدير عدمه اليه يلزم اتصال الخبر المذكور في الدليل اذ الخبر من كون الشيء بالعدم او غير العدم فربما قلنا  
الخبر قوله واعتد عنه اى من قيد الوحدة اليها بان وحدة الوجود على تقديره وحدة العدم او تعدد الوجود العدم المطلق او يكون  
العدم بمعنى سلب الوجود مطلقا لا غير قوله اوله يكون موجودا اصلا واللفظ الاو يكون الوجود الى من الخبر منها ليس عقليا  
لجواز استغناء الوجود اصلا لانه موجود الوجود او من سلب الوجود الذي قصد الخبر منه دين العدم واما اذا كان العدم يستند  
فيكون الخبر من وجود الى من العدم بمعنى سلب الوجود الخالص وهو مطلق لا يشاء الخلو منها اذ لا يجوز الخلو من وجود زيد  
وسيه وان يلزم ارتفاع الحقيقة قوله انت تعلم اى حاصلة الاعراض على قوله على تقدير تقديرها جعل الخبر العيني فترى ان الهم  
ما تضمنه حاصل من غير ان يتصور العدم بمعنى سلب الوجود الى من فان قوله زيد موجود او معدوم بكونه الخبر من العدم الخالص  
لوجود فقط من غير ان يلاحظ انه معنى واحد ومتعدد بلا ضابطه الوجود فقوله العدم بمعنى سلب الوجود الى من الخبر قوله  
الذي اى اى هذا ما يندفع به جعل الهم الخبر بدون تصور العدم بعد اللفظ فاحتمل ان السبب ذهب الى ان العدم غير مضاف الى الوجود  
ويحكم بالخبر بل الوجود العدم فلو كان الخبر موقفا على احد العدم بمعنى سلب الوجود الى من كيف يحكم به السبب الغالب لعدم  
الامانة بالخبر منها فحكم ان الهم بالخبر حاصل بدون تصور معنى الضافه فقلت الخبر التقدير بكونه العقل مجرد تصور معنوي

مخصص

فإنه لا يمكن أن يكون الشيء واقعاً في نفسه، بل واقعاً في غيره، فلو كان الشيء واقعاً في نفسه، لكان واقعاً في غيره، وهذا هو المطلوب. والآن نأتي إلى ما ذكره من أن الشيء لا يمكن أن يكون واقعاً في نفسه، بل واقعاً في غيره، وهذا هو المطلوب. والآن نأتي إلى ما ذكره من أن الشيء لا يمكن أن يكون واقعاً في نفسه، بل واقعاً في غيره، وهذا هو المطلوب.



لا ينافي وجود الوجود ولا ينافي الوجود مع الوجود سوى السبب الفاعل لا الوجود في نفسه وانه ليس عند الجاهل بالعدم او الوجود  
لا الوجود المطلق يكون السبب وانه ينافي جميع الوجودات في ذاته من جميع منعدم يتوقف على ما قبل ان منعدم الوجود  
غير مفاد مثلا الوجود في ذاته ليس كذلك فاذا اخذ الوجود في الدليل بمعنى ما ينافي جميع الوجودات فنافي الوجود وانه سبب الوجود  
الاخذ في حكم مقدرة الاولى واذا اخذ مقدرة اخرى في الدليل فيختلف تقريره لاختلاف المقدرة فيغير تقريره اثره فلا ينافي في نفسه  
على هذا التقرير لا على التقرير الذي اعترض عليه فيكون الايراد على غير ما لا ينافي في نفسه ليس مقصود المقترض ان المراد بالعدم الوجود  
او كونه غير مفاد مثلا الوجود الخاص بل مقصوده ان السبب ومن لفظ الوجود ما ينافي جميع الوجودات فلا شك انه اذا قيل زيد  
يعني نعم انه ليس بمرجوع اطلاق الدليل لم يصح الوجود الا بالمتعلق السبب فلا يكون تقريره اثره قوله نعم يمكن اه حاصل هذا التقرير  
اشراك الوجود بالعدم مما احصاهما في نفس الامر فيكون لكل واحد منهما معنى اولا اذا لو كان احد المتعلقين متوقفا على الثاني  
العدم تعليا فخلط بين التقريرين الباقى فانه لو ثبتت وحدة الوجود لكانت عليك ان هذا الدليل لا يتم اذا اخذ  
وحدة الوجود ثم اخرى في الوجود اذا اخذ وحدة الوجود ثم اخرى في الوجود او على تقدير تعدد ما لا يميز الحكم لو كانت سابقا قوله  
بان الوجود ينافي الوجود اه حاصل هذا التقرير بانها تافى بان كل ما في الوجود والعدم متنافيان فلهذا تافى  
في الوجود والعدم تافى يكون واحدا لا يستلزام وحدة الوجود وهو المتعلق نفس وحدة الوجود وهو المتعلق بغيره عليه ان الوجود  
ان التافى متوقف على واحد من الطرفين في وحدة الوجود نفس بل يجوز ان يكون للعدم وجوده متافيا مع اخرى وكونه متافيا  
واحدا نوعيا مع الوجود لان الاستلزام يجوز ان يكون التافى في الوجود متوقفا على وحدة الوجود المتعلق بنفس الشيء وتافى  
وحدة اخرى من الشيء وتافى في الوجود بالآخر اه وهذا التقرير ايضا متوقف على اخذ وحدة الوجود بالتقرير الاول فاحتمل ان يكون  
مفهوم الوجود واحدا في الوجود تافى في الوجود تافى في الوجود تافى في الوجود تافى في الوجود تافى في الوجود تافى في الوجود  
اللابي مفهومين فوحدة الوجود متلزم وحدة الوجود فثبت ان الوجود مفهوم واحد وهو العلم قوله وما به لا يفي قد توهم انه لا يمكن  
احدهما واحدا العقل المحرر العقلي بينهما لا يفي سابقا قوله وجودا اه هذا وقع للتوهمين الاول في النظر على اللفظ والآخر في  
فما وجه قول الشرح كان المحرر على اللفظ او واقع فانه ان يجوز المحرر على اللفظ المتعلق بالوجود من اللفظ الاول  
لفظ عليه هذا التوهم شامل في تلك المعنى ولو سئل البدلية فيكون مشتركا تعليا فوجهها الحق فيقوم بوجوده فيكون  
الاول التوهم المشترك والثاني المطلق عليه لفظ الوجود في الاول مثبت للمعنى وهو الاشتراك المعنوي فان فردا من الوجود  
على افرادها على سبيل البدلية ولا يتصور كيفية المعنى على افرادها لا اجتماع اليفاف فثبت اشراك الوجود بين الوجودات بدله  
وجها كما مره الخية سابقا وبهذا يتضح فهم اللفظ لانه ثبت به الاشتراك المعنوي لا اللفظي وجه اشتراك الوجود في اللفظ عليه  
لفظ يوجب حلا في اللفظ وهو بلا مرتبة قوله اجاب بحسبه اه اي بحسب المعنى الذي اخذ في دفعه في تقديره وان الوجود كان  
محملا للمعنيين فالسبب لذلك ان بحسب ما فهم ترك الجواب بحسب الاول واجاب بحسب الثاني وجه الدفع ان الاول كان  
للمعنى وهو الاشتراك المعنوي كما عرفت فلا يفتقر الى الجواب بحسب فعل ان الوجود هو واقع في قول الشرح في المعنى الثاني وهو  
ما يتعلق به الوجود واجاب بحسب قوله في اللفظ لا في المعنى اه حاصله ان اشراك الوجود بين الوجودين كما ثبت في الاشتراك اللفظي  
بني الوجودين قوله ولا يكون قسم الوجود ولا يكون قسم الوجود لا يوجب العلم على تقديره فيما عدا ذلك واحد قسمه تعظيمه لكونه



انكره مصداق كل نفس ذات الوصف من حيث هي اه اى مع قطع النظر عن الحقيقة الزائدة كل مفهوم المقدم والآخر  
مستلزم لا الزمان فان ذاتهم قطع النظر عن المصداق حملها عليه والوجود بالظن لا الحقيقة عند الاثرى كذا فان الحقيقة  
عند منسحب قطع النظر هي غير ثابت لا انتماع الوجود ومصداق علم عليها فالتفت الى الحقيقة على ما هو المشهور لطابق  
على الحقيقة بحسب المفهوم والمصداق فكيف يطابق على المصداق فقط قلت اطلاق الحقيقة على كلا الحقيقة والوجود والظن  
غير مشهور فان قيل الوجود يعنى الواجب نعم والمقدم والآخر يعنى الزمان نعم لا اى من حيثها بحسب اليوم وأورد عليه بان اذا  
هذا المعنى الحقيقة فالوجود يتحقق بها يكون معناه ان لا يكون مصداق حمل الوجود نفس الحقيقة من حيث هي بل من حيث الاستعداد الى  
الحال فان كان هذه الحقيقة داخلية المصداق وموترة في الملازمة فيكون المصداق في الحقيقة المعطاة مع الحقيقة المذكورة  
بعد لان قولنا الحقيقة موجودة فغير صادقة سواء لو حفظ هذه الحقيقة او لا ومصدق الحقيقة لا يكون الا تحققها في المصداق فلو كان  
مصداقها هذه الحقيقة لم يصديق بدون ملاحظتها مع انها صادقة في كل حال والحال الحقيقة المذكورة موترة في المصداق باعتبار  
نفس الامر بدون الملاحظة يعني ان كلما حدثت الحقيقة عن الحال فمضت مسندة اليه تحقق المصداق فالشيء الاثرى كغيره  
هذه الحقيقة فانه قابل بوجوده الاستعداد باليجاد والحال هو سبحانه وان لم يقبل به يكون كقولنا كانه حمل الوجود فلو وجد اذا  
ان الله اعلم ان الله يكون مصداق الحق نفس الشيء حقيقة الوجود المأخوذة فيها وهذا انما يتلوه من اجل الوجود الحقيقي  
انتماعها وما عدا ذلك من دل يكون متحققا بها فلا يكون المصداق نفس ذات الشيء مع الحقيقة المأخوذة بل يكون النسبة  
مع الامر انتماع المصداق كونه كانه على الاموات الحقيقة اه اى الخارجية كالاسود والابيض فالحق مصداق حمل هذه الامور  
هو ذات الحقيقة مع ملاحظة السواد والابيض مع وجود حمل الوجود من هذا القبيل على ما ذهب من قال كونه مغايرتها قطع كانه حمل  
الامور ذات كالتفوقية والحقيقة فان مصداق حمل الذات التفوق والتحت مع ملاحظة امرين وهو التمتع والتفوق والتفوق  
في التمتع كانه حمل العدايات كعدم العبر مثلا محمول على الاثرى فيكون مصداق حمل ذات الموضوع مع ملاحظة امرين وهو العبر  
بانه غير معاد لذات الاثرى قوله مصداق حمل الوجود بهذا التوزيع ما عرفت من معنى الحق بالذات امرين الحقيقة والشيء بالشيء  
امر او بالحقيقة فهو يتوجب من ذلك اى يتوجب ما تراه من التوزيع ان المصداق على المصداق من نفس ذات موضوع  
او امر او كانه قابل ان يحمل التوزيع هو الوجود ويعنى مصداق التوزيع الذي هو مصداق في التوزيع كانه هذا المعنى بانه نفس ذات  
الموضوع اى حقيقة زائدة ذلك كالملازمة والصدق ومحققتها بها اليه بل اى حقيقة ما هو المراد من الحقيقة والزائدة  
فهذه لا يلزم من اشتراك الوجود اشتراكا مستويا بل حقيقة اذ يجوز ان يكون علميا بمعنى صدق المعنى صدقا بالذات مثلا كونه صدق  
الانسان على الزاده وانما اذا اراد الحقيقة بحسب الحق الاوسيا على خلاف التحقيق فينبغي الاشتراك المعنوي لان معنى واحد  
لا يكون محمولاً بهذا المعنى كانه يخفى فلهذا يلزم من اشتراك الوجود بحسب اللفظ اثبات الحقيقة فلو ان كان كونه من الحقائق  
الخاصة فارجع الى تحقيقه بمحمول عليه بالوحي قوله ما وقع اه به التوزيع على ما ظهر من التحقيق حتى اذا لم يلزم من الاشتراك المعنى  
الحقيقة من الاشتراك اللفظي رتبها فقال انهم قبل هذا البحث في الفرق بينهما وانما من قال الوجود ليس مشترك فيم القائلون  
بانه نفس الحقيقة وما افترقه المحقق العروس من التبريد ان في الحقيقة متفرقة على الاشتراك المعنوي حمل نظر ما عرفت  
من ان الاشتراك المعنوي لا يثبت الحقيقة واللفظ لا يوجد فيها قال في الحقيقة واسمها ان الله قال في الحقيقة تبادله الوجود وانما  
من الحقيقة ان ليس في اثنين من اثنين احداهما الحقيقة والآخر في الوجود قال فيهما ان فيس بينهما القائلون بالاشتراك المعنوي

مستفاد



[illegible]







[illegible]

كونها موجودة في موضوعاتها ووجودها في نفسها موجود في موضوعاتها لان الوجود في موضوعها  
لا الوجود ليكون موجودة والوجود ليس محتاجة اليه حتى يكون موجودا فالحال ان وجود الوجود في موضوعها موجود في  
بعضها ان يكون للوجود وجودا فيكون الباعث وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
الوجود في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
لغيره بل بعبارة عن نفس موجودية فدل على ان السبب في ثبوت الوجود وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
لوجود وجود الوجود في موضوعها كيف وقيام الوجود بالهبة يدعي لان مصدره في محل التعلق قيام الوجود بالهبة يدعي  
فولنا الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
الموضوع في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
لا يفهم من كلامه في قيام الوجود بالهبة بل يفهم ان ليس الوجود وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
وجود الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
بان في الوجود ثبوت الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
ان السبب في قيام الوجود بالهبة يدعي لان السبب في قيام الوجود بالهبة يدعي لان السبب في قيام الوجود بالهبة يدعي  
اعبروا النسبة التقديرية في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
فيها ثبوت الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
ان الحكمية في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
سبب في قيام الوجود بالهبة يدعي لان السبب في قيام الوجود بالهبة يدعي لان السبب في قيام الوجود بالهبة يدعي  
البيضة وان الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
مفهوم الفضة في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
عبارة عن النسبة الخارجية والوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
الحكيمة ونفس الوجود في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
يحتاج اليه في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
اور وعليه في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
لذلك في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
الخارجي في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
امور مرتبة في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
بالاعتقاد والاعتقاد في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها  
الوجودات في موضوعها في اقسام بالهبة في موضوعها وجودا في موضوعها وجودا في موضوعها





[illegible]

[illegible]

[illegible]



لا مفهوم للمفاهيم الدرس ولك الحجة فان لم يكن له مفهوم نقيضه فهو اللابروحي او مفهوم البرزخ كما يصدق على كثير من  
البرزخيات كالحياة والتميز الحسي فان لم يكن له مفهوم او وجود مفهوم في الدنيا ضروري وكذا ان نراه اليقيني لم يكن له معنويات  
فقط بل هي مفاهيم يصدق بها هذه المفاهيم طبيعة او سمعة قد نأخذ لان الحكم فيها ليس له على نفسه ما يستلزم ولا سرى لا لا  
فالمفاهيم التي فاقم بنفسها يكون محمول عليها وليس باعتبارها فاقم نفسها يكون محمول عليها في نقل الى نقيض الشيء لا يكون محمول  
عليها واما القول بغيره او البرزخية فنقيضه من اللابروحي لا مفهوم والمحمول ليس محمولاً البرزخية واما القول عليه مفهوم اللابروحي فهو  
ليس بغيره فلا يحمل على نقيضه خصوصاً لان وقت من البرزخية فمفهوم اللابروحي لا سمعاه ولا شأنه بل مفهوم اللابروحي  
على البرزخية بل ان نقيض الشيء محمول عليه قوله لا يوجد له حاصل التوهم ان عدم الوجود من قبيل معنويات التي يصدق عليها فمفاهيم مثل  
البرزخية لان عدم الوجود نقيض الوجود ويصدق على عدم الوجود ان عدمه فيصدق عليه حقيقة فمفاهيم قبل المفاهيم فمفاهيم  
وهو الخلق بان لعدم الذي هو الوجود عدم الوجود فمفاهيم محمول على عدم الوجود بالمثل البرزخية ان يكون من قبيل المفاهيم  
الذكرية قوله ان الوجود انه لا يدل على الوجود الذي هو الوجود الذي هو الوجود فمفاهيم محمول على عدم الوجود فمفاهيم  
والحقيقة ان الوجود يكون منطوقاً بالعدم المطلق يكون نوعاً من الوجود والوجود يكون عين حقيقة بالوجود فمفاهيم  
عليه محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
فقبل المفاهيم التي يحتمل عليها فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
وهو ان الوجود المضاف اليه عدم الوجود كان محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
مقابل وهذا يصدق الشبهة المشهورة التي حاصلها ان القول بان الوجود الذي هو نقيض محمول عليه بالمثل الذي على سبيل التبريل  
والا فلا حاجة اليه لان ما ذكره الخليفة بحث التعادل يدل على ان المحول ليس بيقين والنقيض ليس محمول اصلاً ولا حاجة الى الوجود  
محمول عليه بالمثل الذي فاقم انه لو لم نلنا وسئلنا انه بغيره فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
ان الوجود محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
لهذا الغرض لم الوجود محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
الاول اني لا افهم الاطلاق والامتنان بلا خلاف فليس الطبيعة للاح الاطلاق وبموجب الوجود الاول فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
انما هو محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
عدم الوجود المطلق واما الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
الحل والتميز فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
عدم الوجود ليس بيقين فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
ان نقيض الشيء فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
كون الوجود بغيره والوجود بغيره فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
لا يحمل الذي لا والوجود لان نقيض عدم الوجود هو عدم الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
نقيض عدم الوجود محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود  
نقيض ان قال في الحاشية فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود فمفاهيم محمول على الوجود

فمنه فلو انهم حاصله انه على تقدير كون عدم العدم نقیض العدم يلزم خلاف القول من الخدم كون الشيء الواحد والنفق  
لا نلزم ان التناقض بينهما واحدة والنسبة الواحدة لا يمكن تحفظها الا بين مفهومين قوله وبكذا يكون مرتبة شقيقة لتقيف  
للمرتبة الوجودية فيكون عدم العدم مرتبة شقيقة من سلسلة العدميات المستندة من الوجود ورض تقيف للمراتب اليه الواحد  
مرتبة الوجودية وجود عدم العدم فلذلك يكون كل مرتبة شقيقة يكون تقيف لكل مرتبة وترتبة لعدم العدم عدم الوجود يكون  
عدم عدم عدم عدم عدم الوجود لعدم عدم عدم الوجود واور وعلیم ان القول بان عدم العدم نقیض لعدم العدم  
وعدم عدم الوجود وليس تقيف لعدم الوجود ترجیح بلا مرجح فان عدم عدم الوجود ورض عدم الوجود ومع ذلك التبحر صوابا على  
واحد ما هو شرط التناقض وقابل من بناء على ان نقیض الشيء رفع عدم العدم والكان تقيف لعدم لكن العدم ليس تقيف  
مدفع بان خلاف الاجماع فان الابعاد على ان التناقض من النسب المتكررة والحی ما قال البعض ان نقیض الشيء لكان معنى رفع  
فذلك يكون واحدا ولا يكون التناقض من النسب المتكررة وتقيف عدم الوجود بعدم عدم العدم لا العدم الذي هو نقیض  
الوجود والكان معنى الاعم من ان يكون رفع الشيء او رفعه كما هو المشهور فلا يلزم ان يكون تقيف الشيء واحدا بل يكون اثنين  
نقیض الشيء معنى رفعه والاخر معنى رفعه ولا يكون التناقض من النسب المتكررة وتقيف عدم العدم كما ان عدم عدم العدم ولكن  
العدم الذي هو نقیض الوجود ايضاً قائم قوله الا ان في هذا الوجه المتعدي بان المراتب اليه عدم عدم عدم عدم  
من عدم العدم وعدم الوجود ومن ان لا يلا وتخصيص حيث هو فعدم المراتب لذلك عدم عدم عدم العدم يكون اعم من عدم  
العدم وعدم عدم الوجود وعدم العدم المتعدي من حيث هو فعدم عدم عدم عدم العدم على عدم عدم العدم الذي هو نقیض  
شيء بالعدم الوفي وبما من قبيل فالعدم من المفومات التي يعبرق عليها لثابتها باكمل الوفي وهو ما هو المقوم ولكن التناقض  
ان الاستغناء المتعدي عنها فيجب ان لا يقيف ان يكون كلمة الاستغناء مستقلة بما قبلها ومنها ليس كذلك لان كلامه المتعدي ان  
عدم العدم لا يحل عليه الرفع او تقيفه هو الرفع وهو ليس محمولاً انما المحل عليه هو الرفع وهو ليس تقيفاً ولا الكلام الذي هو كلمة  
فانه ان عدم العدم محمول على تقيفه وهو عدم عدم العدم وبما من قبيل لان ما لا الاول محمول نقیض عدم العدم عليه والى الثاني محمول  
العدم على تقيفه وان هذا من ذلك فاذا كانا متساويين لا يكون الثاني واقعاً للاول الا ان في الابعاد لكن ليس عاجداً مستقلاً  
بما قبلها بل كلام آخر فبيد فائدة جديدة وهو ان عدم العدم ليس محمولاً على تقيفه لكنه محمول على تقيفه وهو عدم عدم العدم وهو ان عدم  
العدم ليس محمولاً على تقيفه لكنه محمول على قوله لكنه لهذا الاعتبار بذا وعلی كون العدم من قبيل المفومات التي يحل عليها ثباتها  
ان العدم من حيث العدم يعبرق على نفسه بالكل الوفي فانه اعم من نفسه وعارض نفسه فكان العدم من قبيل حمل الخلق الواحد وهو  
العدم الاعم لعدم على تقيفه من دما نفسه وتقيفه لان قبل ما يحل عليه تقيفه قبل هذا التقيف ان يكون محمول عدم العدم على عدم عدم العدم  
محلول في هذا فمستقيم لان عدم العدم مطلقاً بالنسبة لعدم عدم العدم لان في الاول انما فائدة واحدة والثاني امران ومحل  
على التقيف كيف يكون محمولاً في هذا المحل لكان محمولاً على نفسه محلاً وعما فليس محمولاً على تقيفه كك بل محمول على ما هو شرط  
قوله والكان مبداء اي مبداء المثل متكرر النوع وهو كذا في كان حيث اذا فرض ان زد انما اي زد كان موجوداً او غير ذلك  
القول بذلك النوع واحد ذلك النوع في مرتبة مرة على ان عين حقيقة ومرة على ان حقيقة وهذا الشبهة نفسه الخلق المتكرر النوع الخلق الذي  
يكون محمولاً على نفسه محمول الاول وبما في الاستغناء في في كان عبادة متكرر النوع يكون محمولاً على نفسه لان في الشيء نفسه هو  
هذا الشيء نفسه من ذلك الشيء نفسه متكرر في الشيء كالوجود فاذا كان عارضا نفسه فيعبرق عن نفسه وهو الموجود وورود عبادة

[illegible]



[illegible]



[illegible]



حامله ان الوجود واجب ليس بزمه اذ زيادة واجب كون الواجب كذا هو زيادة مرتبة وهي احدى المرتبات التي لا يمكن  
 الوجود فيها وعدم الواجب مطلقا محال فما استلزمه يكون باطلا فالزيادة بالانتماء فالوجود واجب كذا هو زيادة مرتبة وهي احدى المرتبات التي لا يمكن  
 هذا ايضا ولعل على الطلب نحو ان حامله ان الوجود لو كان زائدا على الواجب فلا يكون مصداق الحق فافترس الذاتها وما يمكن ذلك  
 لان لا يمكن عبارة عن هذا المثل كونه ليس من التقديم هذه الخشية انه قد اوضح ما قيل ان الجواب مردود بان غرض كون التقديم  
 هذه الخشية لانها ملاحظة هذه الخشية لا غير التقديم وهو الفرق ان كلام المحقق ليس فيه مع الجرم بان معنى التقديم تلك الخشية  
 كعبود الخشية بانها ليس فيها بل مراد من تسليم ان معنى التقديم هذه الخشية هي اضافة التسليم اليها فانه لا يمكن التقديم قبل الوجود او الخشية  
 العقلية لا يستلزم وجوده بل هذه الخشية واثارها بهذا القول لان للعلوم تقدمين تقدم باقية باعتبار كونها جزءا من هذا التقديم ثابت  
 للتقدم مع قطع النظر عن الوجود والعدم والتقدم باعتبار كونها موجود الوجود الكلي وسنذكر المحقق باعتبار الاول دون الثاني قوله  
 قد عرفت ان العلم مطلقا انه يدور على ما عاين بالحق وبغيره انما هو الحق بين علمه لها علمية والعلمة القابلة باعتبار  
 الاول للوجود وانما في حامله ان العلم قد عرفت ان العلم مطلقا هو ان كانت فاعلم او قابلة يجب ان يكون متفصلا  
 قبل تحقق العلول فالوقوف فيها يتحقق الاول قبل العلول دون الثاني نعم قوله مستفيد الوجود انه يدور على قول الله والتفصيل للوجود  
 وهو العلم القابل للتسليم ان مستفيدة الوجود علمة فاعلم للوجود بل على حصولها فاعلم والتوقف بالوجود تابع له او على  
 محجب ذلك الاتفاق بان يكون الاوفا متوسلا بين العلمين ذلك ان الكلام في الوجود الحقيقي واذ كان زائدا  
 على الحقيقة نفسها ايها يكون المنضم اليه علمة فاعلم فاعلم قوله وكلف انه انما يدور على كون المستفيدة علمة فاعلم ان العلم  
 وما يرتب عليه هو العلم مستفيدة بالوجود من حيث ان الاتفاق مراد من العلمين الموصوف والصفة وغير متفصل بالقياس  
 او لا تصور الاستيفاء فاذا كان الاتفاق انزاعا للجل ولا تصور الا بغيره فاعلم وان كل منهما معتبر في جانب العلول فلو لم يكن المستفيدة  
 علمة قوله وانما انزاع المستفيدة انه ادفعه فاعلم وهو ان اجزاء المستفيدة لا تكون كونها معتبرة في جانب العلمة والمستفيدة  
 عبارة عنها فكيف يجوز في جانب العلول حاصل الفرق ان المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاتفاق بان لا يلاحظ في الاجزاء  
 مستفيدة فيكون الاجزاء من حيث التفصيل معتبرة في جانب العلمة لا يلاحظ اعتبار المستفيدة من حيث الاتفاق في جانب العلول قوله وقد  
 عرفت ايضا ان علوم الميزة من حيث هي انهم انهم انه يدور على ما قال المحقق ان العلوم للميزة يجب ان لا يفهم من الفرق عن الوجود  
 والعدم حامله ان العلم قد عرفت ان العلم ان الاجزاء من العلوم من حيث هي انما اجزاء علمه الكلي وقدرته على الوجود فاعلم ان من حيث هو مفهوم  
 يجب وجوده فلا فرق بين العلم المستفيدة للوجود وافتقارها باطنه انما اجزاء العلمة بالقياس الى الحدوث والكل فانها  
 لا يجب وجودها قبل الحدوث لانها لا يخفى البتة الاضافة العقلية ولا يلاحظ فيها عدم التركيب الحدوث حقيقة فالاجزاء ليست  
 اجزاء له باقية بل هي اجزاء للحدوث والعلاقة المركبة الحدوث والجزء من الاجزاء العقلية مما يحتمل العلم حقيقة فاعلم ان من حيث هو مفهوم  
 في مرتبة وجوده فمفهوم محجب وجوده لا يجب الميزة ان يكون وجودا ذاتيا كاجزاء الوجود او وجودا خارجيا كالمادة والصور  
 فلا بد من وجود المقوم من حيث هو مفهوم وجوده يكون شرط المقوم لاجزاء قوله نعم غرض انه قد اوضحه فاعلم وهو ان التقديم  
 اذا كان من حيث الوجود فيكون الوجود مقبلا المقوم فيكون ادفعه فاعلم وجود الوجود فيكون وجودا ذاتيا كاجزاء الوجود او وجودا خارجيا كالمادة والصور  
 المقوم يجب كونه موجودا وليس الوجود قيدا له فاعلم لان الوجود لو كان قيدا للمقوم فاعلم ولا بد من وجوده فاعلم ان يكون  
 للوجود وجودا ذاتيا بشرط المقوم فاعلم ان المقوم فلا يلزم ان يكون له وجودا ذاتيا فاعلم قوله نعم غرض انه قد اوضحه فاعلم وهو ان التقديم

استباح الخزم بالتفريق مع التردّد في الوجود والعدم حاصله من المية لا يخلو من ان يكون موجودة او لا في الخزم او في المية لا يتصل  
الخزم بها فكيف يمكن الخزم بالتفريق مع التردّد في الوجود لان الوجود المطلق لا يتصل منها اصلا فانك تفهم وجود المية في وقت  
الخزم بحسب الوجود في ظرف آخر ثم انك الوجود المطلق يوجب عدم الخزم بالتفريق لكن مطلق الوجود شرط لتفريقه فلا يمكن الخزم بالتفريق  
الحكم في قوله لا يخفى ما فيه اه اي انه قول السببي الف ذير مخيف لان يرد في نفس التفريق لا يحتمل فيه كما عرفت سابقا قوله لا يرد  
يعني لان الاستدلال الذي استدله المية على غيبة الوجود للمية غير وثاق لا يرد ان يستدل على غيبة المية بل يستدل على غيبة  
بان لا يكون الوجود على المية كانت المية في حيث هي في معدن اهل الوجود ومن لا يخرج من مرتبة ذاتها وما هو في الوجود ولا  
العدم كما كانت على غير مرتبة الوجود ولها واللا يرد كونها موجودة ومعدن معا وانما قال الاو لا ولم يقل فلما لم يرد الدليل الذي  
المية يمكن صحتها بان المية هي الوجود والوجود الحقيقة التي يوشك الانزعاج للوجود والمعدن في ولا شك كونه اياها في قول  
كما عرفت قوله وقد نفقت اه هذا الثبات مانع من ان المية لو كانت نفس الوجود لا يقبل العدم فحاله انك عرفت ان المية على الملا  
بين كون الوجود نفس المية او لا اعلمها هو حقيقة الوجود لا انعاده المعدن في فلك الحقيقة اذا كانت نفس المية المحل او لا كان  
محل الوجود وعليها واجبا لان مية شئ معدن اهل فلك الوجود لا يكون محتاجا الى الصفات الوجودية او غيرهما واجبا على عدمه على معنى لان الوجود  
اذا كان ثبوته له واجبا لا يتصل به وقت من الاوقات فلو عمل المعدن على حيث هو الوجود وهو ينفق في جميع الصفات الحقيقية فيكون  
الوجود اورد عليه ان كون معدن الوجود نفس المية لا يستلزم الوجوب بل ان يرفع المية عن الواقع فيرفع الوجود وبارقها في احوال  
لا يقبل الارتفاع اصلا فالقالت اذا كان معدن الوجود نفس الوجود لا يمكن ارتفاعه لان الوجود لا يتصل به غيرهما واجبا قلت معدن  
محل الذاتيات على الذات هو نفس الذات ان يجوز ان يعمل على الذاتيات بطلان الذات عن الواقع فلك يكون محل الوجود ونحوه  
الذات اذا كانت معدن الوجود على علم عليها في شئ آخر وانما استباح الارتفاع في نفسه قوة ولا يمكن تعلق المحل به اذ هو ما لا يتصل  
ان حقيقة الوجود اذا كان عين المية او غيره كان محل الوجود عليه واجبا فاحتمل ان تعلق المحل يكون المحل موجودا لا محال فيه وعلى تقدير  
غيبة الوجود ومرتبة بل عدمه امكان تعلق المحل به لا يستلزم تعلق المحل به في شئ وهو تعلق المحل بعين الشئ وذاتياته في نفسه لا يكون على تعلق المحل  
غير ممكن وما لا يتصل بالمحل به يكون واجبا ومرتبة لان اراد تعلق المحل بالمحل فعلقه بحيث يكون متوقفا على الوجود لا محال  
فهو لان المحل نفس الغائبين لغيبة الوجود لا على المحل لانه لا يمكن تعلق المحل به في شئ وذاتياته في نفسه لا يكون موجودا بحيث  
يحل معدن الذي هو تارة المية وتارة الوجود عليهم محلا فم لا يمكن لا ياتى العينة او تعلق المحل بعين الشئ وذاتياته بحيث يحل الشئ متوقفا  
ثابتا على الثبوت الذاتيات في تسميتها وانما على المحل او لا شيئ ثم يحل ذاتياته وتسميتها وهو المحل المولف ويجوز ان يكون  
بها محل واحد يتصل بالشئ وهو عينه على ثبوت ذاتياته له ولا يحتمل فيه غلاية قال في بعض الحواشي ان هذا الكلام من جانب  
الاستدلال وليس حقيقة هي قوله هذا الدليل ولا يرد من انه الدليل على الدلائل التي يثبت عليها لزوم الاطلاق الذي هو المراد  
الدليل على ما قاله في ثوب الخواص ودليل العلم لا دليل على الخواص لان بناء على لزوم تعلق المحل بعين الشئ وذاتياته ولا يرد  
على تقدير الغيبة والمية سواء كان الوجود في نفسه او غيره وقاويل العلم فبناء على لزوم الاطلاق الذي هو المراد في هذا القول  
ان الدليل لا يرد في الاشارة في ذاته يجوز ان يكون وجوده في المية ولا يرد في واجبا لان وجوده في المية موجودة في المية فيكون  
معدن المية في هذا الموضع الوجود والحق لا ياتى الاطلاق ولا يستلزم الوجوب بل لو كان الاطلاق لا يتقاربه لا يرد ذلك ان يكون في  
الوجود في نفسه مشترك بين المية والحق والافتقار كونه في المية فيكون الوجود في المية في نفسه لا يتقاربه الوجود في المية

[illegible]



الوجود الذي عليه لا ينفك عن الوجود الذي لا ينفك عنه الثاني فاما لا يوجد الاله الذي فلا يدل على زيادة الوجود  
 الذي في هذه الية في شئ زيادة الوجود الذي مطلق قوله انه انما يتصور ان يكون له زيادة الوجود الذي في شئ  
 قوله حاشي عن الوجود الذي الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 لا يعقل احد ما اذا زاد الوجود الذي الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 عشرة في الدليل في انما اولها في وجود الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 طاعة في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 فاما في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 الحسم في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 عن الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 ان الية الوجود في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 ووجه ان المراد بالوجود الذي الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 عنها الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 الذي وهو ان الوجود الذي الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 على الية لان ما هو في الية لا ينفك عن ذلك في الية ووجه اخذ هذه الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 الخارج من الاشياء التي رتبته في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 قد جاز لبعضهم في جواز بعض الفقدان ان يحل العقل في قوله ان العقل في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 به كالتصديق بان الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 اذ يكون مستغنى عنها نفس الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 بها من هذه الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 انما في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 على الدليل في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 لا بالوجود في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 انه مرجع الى الاستدلال في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 والخارج الى الاستدلال في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 حاشي في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 حاشي في الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما  
 باعتبار الية في الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما يمكن وقوع الية في الوجود الذي لا ينفك عنه فاما

الاجمالي قال انك فيه لا تافقوا لا سيما بالوجود وعلم الوجوه في تصور الحق بالوجود علم بكنه الحق الحاصل في الذين بالذات  
على وجهه مما لا يمكن على هذا الوجه فقلت ان توصي الحق بغيره وعدم افعاله لغيره بالحق التعضيد لا يبرهن المعتدل  
نقول ان البنية معقولة بالكنه الاجمالي فالوجود لو كان عينها لم يقع شاك الوجوه البنية بعد تعقيب بكنه الحقيقة او نقول ان  
البنية متعقبة مع العقلة عن الوجود فلو كان عينها لم يكن الشك هو الوجود معقولا لا في موضع البنية المتعقبة وغير معقولة معقولة  
عنه فقلت ان الامر الذي ذكره الله على تقدير البنية فلو قلنا بالكنه الاجمالي لا ينافي ذلك في ثبوت الجوهر لا ينافي  
عنه فتوصي الحق بكلام الله بما زاد وصقوة البنية بالكنه التعضيد فاقع هذا المقام فافهم قوله لا يخفى اه اشارة الى رد ما قيل  
الشم والانه يتبين ان قولنا الوجود موجود على تقدير البنية لم يكن معصيا لان محل الشك على شمس لقيام المبدأ فيه اذ كان  
المبدأ بعينه فحين القيام فله محل فلا يصح الوجود موجود مع وجوده وقول الشم والانه يدل على صحة هذا القول وعدم  
غيره كقولنا الوجود موجود مع ان ليس لك فلا يكون غير قولنا ان المعتدل اه توصي كلام الله من ان كان قولنا الوجود  
موجود كقولنا الوجود موجودا مع اني استدل على عدم غيره الوجود والبنية لعدم افادة الحمل احد محل خلاف اي بالاضافة عين  
او غيرته هو الوجود المشتق ومن الوجوه في محل الاستدلال ان الوجود ليس نفس البنية لانه لو كان غيبا ان وجهه عليها وكان  
قولنا الوجود موجود كقولنا الوجود موجودا مع اني استدل على عدم غيره الوجود والبنية لعدم افادة الحمل احد محل خلاف اي بالاضافة عين  
الاثبات زيادة الوجود في محل كونه كانه اشارة الى التعضيد بزيادة الشك لغيره بالحق التعضيد وبالذات انما هو زيادة  
افان البنية الشك مستبعد للمبدأ في المحل الذي هو ترك المتبقي الجدل بل هو يلحق ان العبادي والحقائق كلها  
امور غريبة كما في الدليل على انها لا يرجع احد ما في الاخر كما لا يخفى قوله لا يخفى ان محل الخلاف اه يعني اي الخلاف بين كون الوجود  
يعني البنية كما هو متبني الاشهر في ذلك هو مذنب الحكم وليس محله الوجود بل محله الوجود الحقيقي يعني الوجود الحقيقي الذي  
هو عبارة عن الوجود بعينه البنية عند الشيخ وفيما عند الحكماء والشركاء هو الوجود بعينه المصدر في قوله يلزم من اشتراك الوجود بعينه  
الوجود الحقيقي طوارف يكون الوجود الحقيقي عين البنية غير مشترك المصدر في مشترك في ذاته فافهم بطل الشك اول من التزديد قوله بل مراده  
اه حمله ان مراد الشيخ الاشهر من عين الوجود كالبنية و مراد الحكماء من غيرته لها واحد هو ان محل الوجود على البنية بالذات  
فلا لا يشترك العنوي لا ينافي هذا المعنى فيكون ان يكون الوجود نفس البنية من حيث هي به لا يشك ان لا يشترك بالذات فالاعتدال  
فما يقع العين بالاشراك لا يتم فاق ان العين بعينها مقابل للبنية والاشراك بحسب المعنى من الحقائق المختلفة فالحسب من البنية  
لهذا المعنى او هو لا يغير اللفظ البنية والارادة الحمل بالذات بالعين فوافقه لا نقول ليس المراد بالعين والبنية بعينها ما هو  
مستلزم المتعقبات بل المراد بعينها البنية المشتركة وبنية ان من صفات جميع المحل كما لا يبرهن فافهم قوله الا انهم جعلوا من خواص  
الواجب يعني ان الحكماء جعلوا العين من خواص الواجب كما هذا بيان الوقت فاقال الشيخ وقال الحكماء صحت والمراد من العين بان  
الحكماء جعلوا العين من خواص الواجب كما قالوا ان الوجود عين الواجب وهذه العين لا يبرهنه فوافقه وان كان الوجود عينه فصار  
معداة نفس ذاته كما فلا يكون محال الوجود ولا الفرق فافهم وجده واجبا في الواجب بعينه الوجود والحكماء لا كان محال  
الهم لم يكن وجوده عينه فصار العين من خواص الواجب كما والشيخ الاشهر في ان عين الوجود باطن المذكور من خواص  
الوجود واما الوجود بعينه وليس محتملا بالواجب نعم لعدم منافاة الامكان انما يقول صحيح بذلك اي بانحاء المراد الوقت  
المذكور في العلم كشافه وشايع الحق صمد قال العلامة القفا زائدا في شرح القفا صمد ذهب صاحب الصنف الى ان اشراك  
الاضلا فله هو الاطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومعلوم الذات فمن ذهب الى انه لا يخلو على البنية اراد بها الكون ومن ذهب

[illegible]



لدينا ما نشبهه الى البسيط غير متصور في هذا المركب جعلنا قال الله لا تدرك الايمان الى البسيط للمركب لا يقر مراد الله من المركب  
تلك هي الاجزاء المركبة البسيطة ليس كلفهم بل هي في حيز المركب فلا يلزم  
محل في الاجزاء لا يكون في الاجزاء فالحذف في حيزها فلو ادخلنا العقل في ادفع ومن مقدرة الاسرار على حكمة الله ان يقول  
ان المركب الموجود بالوجود لا ياتي وان لم يلزم انتباهه الى البسيط على تقدير الاحتمال لكن اذا علمنا العقل لا يجر اربابهم انتباهه الى البسيط  
على تقدير الاحتمال قال العقل عليه ان اجزاء لا تقف تخليها عند بحيث لا يجر اربابهم انتباهه الى البسيط فلو لا بد للمركب من  
الانتباه الى البسيط غير العقل الواحد الفاعل الى الاجزاء المقدرة وبما اجزاء المقدرة او لا لا في الاجزاء المقدرة او لا لا في كون  
الوجود جزئيا للبعض العقلي الموجود للانتباه للهوية المقدرة فيكون كالحسن والعقل واليب فالحركية الحاربي اذا انتبه الى البسيط  
بغني هذا المركب لما هو بسيط في الشيء اذ لو لم يلزم انتباهه الى البسيط بل لم يلزم مركب في الشيء والمركب العقلي والشيء في الشيء  
التي هي في شيء من انتباهه الى الخارج اليها وهو في الشيء فلا بد من انتباهه الى المركب الحاربي والعقل البسيط في شيء  
وثبت ما قال ومن ان المركب لا بد له من انتباهه الى البسيط والصدق ان المركب به اوضح وحل مقدرة العقل ان يقول ان سبيل  
التي رجة انتباهه كيات عقلية في شيء العقل عليها في اربابهم سبيل كالعقل فلو كان التركيب العقلي مستلزما للتركيب الحاربي لما اطلق التركيب  
العقل على البسيط التي رجي وجه الدعوى ان هذا الالفاظ من قبل البسطة الحقيقة ومن قبل سبيل العوارض بالذات في قوله تعالى  
في الخلقات هذا انما يند للصدق كما سبيل مائة حكمة ان الشيخ الرئيس هو على سبيل ما في التعليلات اجزاء بسيطة اجزاء  
فرد بسيطة وليست برقيقة حقيقة البسيط وهذا الحد بوض العقل صد حقيقة عدم لغو البسيط من هذه الاجزاء لان البسيط  
في ذاته لا يجر له في هذه الاجزاء البسيطة في اربابهم حقيقة وهذا لما سبيل ما يكون اذا كان الارباب البسيط البسيط الذي يكون معنوا  
لما لا يجر البسيطة وانما البسيط في اربابهم فلا يجره خلافه لا يكون قول الشيخ ما سبيل ما اذا الشيخ كيف ينبغي ببسيط الاجزاء ما  
بالحد فاقم قوله من الواحد الحقيقة الفرق بين الواحد الحقيقة والعددي ان الاول يكون على احواله ولا يكون الا جزاء واحد  
العددي يكون مستلزما على احواله ولا يجره وكذا ولا يلزم انتباهه الى المركب البسيط ما في الاول والثاني ففرد في الشيء غير مفيد قوله  
فالاول ان يترك وجه الاول في ان البطل التسمي بربان. فلتطبق سبيل الانتباه الى البسيط حقيقة وهو مقم ذلك ان قول ان  
المنطق الحاربي في الدور في رجة المتارة احدى على الآخر والافراد العقلية متحدة في الوجود وليس احدى متارة على الآخر في  
المنطق في ان الله ان يقر ان التمسك بوجوب الانتباه الى البسيط في رجة البطل التسمي من الاجزاء في رجة البنية فانه في  
التمسك بربان المنطق والشان ذلك التمسك في الاجزاء الحاربي في رجة العقلية قوله انت قدم حكمة في انتباهه الى المركب الحاربي  
على قسمين عددي وغير عددي والمركب الحاربي العددي حقيقة متحدة في الحد لان كنهه والوئية حقيقة من عوارض الحكم والمركب  
الحاربي غير العددي كالحكم المركب في رجة والشورة والشان عدديا في حيث العوارض او لا لكن في حيث الذات حقيقة  
واحدة متفرقة من آحاده والشورة فاجزاء العدد وهرات بسيطة ولا تترك في البسيط صير هذا المركب العددي وادعوه فلا بد  
ليس في الاجزاء العددي البسيط كسبيل ما اذ لو لم يكن انتباهه الى البسيط وكان له جزاء يكون فاعلم في الاجزاء العددي في سبيل ما يكون فاعلم  
المركب باجزاء العددي في الاجزاء الذي هو جزاء البسيط فاعلم ان لو كان بسيط حصل العلم من انتباهه الى المركب الحاربي غير العددي  
على البسيط فانه لم يكن بسيط في الاجزاء التي لا يجره الا في الاول وهو في العددي في قوله ان الاجزاء العددي  
للمركب بسيطة في الاجزاء الذي يكون فاعلم ان التمسك في رجة ان المركب موجودا بفعل فلا بد لكل مركب من انتباهه الى البسيط

فيكون البسيط مبداء المركب مطلقا توفا فانه في حال كونه مفصلا فيكون البسيط مبداء المركب مطلقا  
لا البسيط لا يكون في المركب فان القوة لان كون القوة مستلزما للانتهار واذ لم ينته كون جميع اجزائه المركب فيكون  
كل جزء من المركب قابلا للقسمة يكون لكل منها سبب حقيقي فيلزم تركيب المركب منه وهو خلاف المفروض قل استاذ المحقق واصل  
كلام المحقق انه لو يجب الانتهار على البسيط يلزم ان يكون جميع الاجزاء البسيط فيلزم ان الجزء الذي لا يتجزأ فيشبه انه واحد حقيقي فيشبه  
في الشيء الاخرى وادور عليه وجهين اما اوله ان كان الكلام في اجزاء المنة دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان لزوم ان يكون  
على انبثاق الواحد الحقيقي لانه لو انبثاق الواحد الحقيقي لدار وادور عليه هو العلم بقوله البسيط في كونه هذا القول انما  
بانه المعلوم بالحق المدقق وبما في فاسد بل الذي ارد المحقق في المقسم غير المقسم في اجزاء المنة ان البسيط ونحو كلامه هذا التعديل  
لا يكون في المركب جزءا بالقوة بل لكل جزء موجود بالفعل كقوة محتمة ولا واحدة في الابلو في الالفاظ لان مرتبة الموجودات مرتبة  
في رخص فبذلك هذه المرتبة كقوة حقيقة ولا واحدة هناك فلا بد ان يكون كل جزء من المقسم بالفعل لا ان يكون بسلطان في رخص وقد كان  
فرض انه لا بد من غير ذلك وهذا الكلام ما هو الا توجه اليه في الحقيقة عليك ان ما هو المراد من هذا الكلام غير ما هو الوجه اليه بل هو ان  
كثرة حقيقة وان لم يكن في هذه المرتبة واحدة هناك فلا بد ان الخلق بل الكثرة اما اجزاء وان لم يكن في هذه المرتبة واحدة هناك فلا بد ان يكون  
مركب فيلكم بالاشمال الصادق ليعبر على وتغير في هذا العلم قوله فمقدر فعل ان رة الى ما اورده الاستاذ المحقق قوله في هذا عليه  
ان الوجود من اعتباري والوجود في الواقع من اقسام الوجود في الوجود والامر الاعتباري ليس موجودا في الخارج قوله والامر  
خارج ان يكون جزءا على هذا الوجه هو الوجود في السوال اذ كان الوجود امر اعتباري اعتبارا عنكم فقد ثبت امر وجوده  
جزء من الامور العينية بالخلق والامر الاعتباري لا يكون جزءا منها فلا حاجة لبيان ان الوجود موجود وعرض في جواب بيان الامر  
الاعتباري وان لم يكن جزءا خارجيا للامر العيني لكن يجوز ان يكون جزءا اعطى بارضا ان الحكم الطبيعي موجود في الخارج فلا بأس بكون  
الامر الاعتباري على هذا التعديل جزءا اعطى للامر العيني فلا يشك في العلم بالخلق المذكور في الشيخ واما ما ذكره اليه من ان  
كون الشيء متغيرا تحت التدقيق بل في سقوط ظاهر لا شقة فيه لان القبولية والعلوية ونحوها متكررة في موضوع متغير تحت التدقيق  
لانه لا يصدق على نفسه بل في نفسه كاي شيء في نفسه الواحد متحقق بالضرورة مع ان الوحدة متغير تحت مفهوم الواحد بعد فعلها وكذا  
يكون من اقسام الوجود والصدق الوجود عليه قوله والحق المطلق الواجب هذا بيان عدم فلا جهة الوجود بل في رتبة الوجود الواحد ان  
مع وضعه والحق الواجب هو ان كان عرضا ولا يمتنع ان يكون جزءا محمولا للوجود او لغيره الحق الواجب على ما في محاجة في الوجود الذي هو جزء  
والوجود عليه منقسم لا يخفى في قسمها الى الخلق كون المقوم لانه جزء من المقسم من حيث الذات وللغير من حيث الالزام والحق في قوله  
الافتقار وعدمه في رتبة وهي جهة الجزئية حقيقة واحدة في حقيقة الذات فان الاجزاء التي لا تتحد بالذات مع جهة ما في رتبة رابعة انما  
قوله واصلها هي حاصل البحث ما ذكره العلم والاعتماد في الخارج بين الواحد والوجود وانه لا يثبت اتحادها وادوارها  
لحصول عدم الاستمرار بينهما بل لا يكون للوجود وجودية واحدة فيكون له اقسام متعددة في السواد ذات متحدة مع ذاته قوله في رتبة  
ان اشكال عدم الهوية الى رتبة الوجود واصلها لانه لو لم يكن له رتبة خارجية لم يكن له رتبة اصل لان المستلزم ليسوا قائلين بالوجود والعدم  
ليتم ان الوجود وجودية واحدة فالتحقق في الوجود والعدم في رتبة فان الوجود وجودية والعدم وجودية المنة المتخذة في الحقيقة  
فادام لم يكن جزءا الهوية التي يكون في الخارج فيكون وجودية في رتبة السواد في الخارج وليس في رتبة الوجود كونها موجودة  
بالرأى فيصدق عليها سواء فيصدق عليه لوجوده وبالعكس وهذا هو معنى العينية فانه الى شيء يلزم فيقال ان العلم لا يكون الا

اتحاد





وجدت المعتبرة التي هي الوجودية في القسم الثاني معجزة علم الخلق وهو الوجودية في القسم الثاني  
الذي ينتمى له الكمية والجزئية كما هو في القسم الثاني والوجود الذي ينتمى له الكمية والجزئية  
عبارة عن مفهوم الذي لا يتغير مع تغيرين وعينه والمفهوم هو كماله وليس في الخارج القصور ولا الخلق والوجود  
والإزدي والوجود والارض التي يوصف اليه من حيث هي به ولا يجوز وجوده بلية في ظرف الالتفات بان يكون شرطاً او جزءاً  
لما لا مكان الذاتي والوجود الذاتي ونحوه في اي من هاتين العقولتين الثانية التي يوصف للمعقولات الاولى حيث انما هي  
التي يكون الذين في الوجود في المعقولات الثانية والارض في القول على العوارض الخارجية فان ظرفاً الخارج حفظ او العوارض  
التي هي عبارة عن التي ترتب على الوجود الخارجي بان يكون مفهوم الوجود الخارجي مع هذه الالتفات نحو اركان التفاسير  
كالباقي والفقير قال في الحاشية ان هذه الحقيقة النفسية متعلقة بالمعقولات الاولى او فعلية متعلقة بتقويمها وعلى كل  
تقدير لا يخفى على السامع ان الاول يدل على كون الوجود الذي قيد الوجود في الثاني يدل على كونه ظرفاً للوجود في الثاني  
هذه الحقيقة والاضطرار لوجوده الذي كما وقع في بعض العبارات انهم حاكم على الحقيقة المذكورة في قولهم من حيث انما هي  
الفهم في الظاهر النفسية والمعقولات معقولة بانها ان المعقولات الاولى النفسية يكون منها الذين موصوف بالمعقولات الثانية  
او يكون هذه الحقيقة على موصوف بالمعقولات الثانية يعني ان وجودها بالمعقولات الاولى انما هي حيث الوجود الذي في قوله  
تقديره اي تقدير الفعلية والنفسية لا يخفى على السامع ان المعجزة واردة خلاف ما هو الاول لان الاول اي الحقيقة النفسية يدل  
على كون الوجود الذي شرط الوجود ولا يكون الوجود بدون الوجود الذي وكلها ما لا يدل على الامر الاول المقترن بالمعقولات  
الثانية الاعلى سبيل التسمية فالاولى حذف هذه الحقيقة لئلا يدرك المعجزة والاضطرار لوجوده الذي بدون لفظ من حيث انما هي  
في بعض المعقولات الاوسنة الذين كما وقع في بعض العبارات فانطبق على الاول معجزة انتهى توضح الحاشية قوله واما  
اي الامر الثاني من الامرين العبرين في المعقولات الثانية ان لا يكون الخارج في ظرف الوجود نحو اركان التفاسير  
او انما هي في ظرفها التي هي عارضة لها مطلقاً في غير فعلية حقيقة احد الوجودين في وجودها بانها عارضة عن المعقولات  
الثانية لان المبدأ متصف بهذه العوارض وبنها وارجاعه دون الاعتصام باحداهما والامر الثاني يقتضي الاعتصام بالذين قوله  
ويستوعب عليه اي الامر الثاني ان لا يكون فده موجوداً في الخارج فهو من خواص المعقولات الثانية المنطقية فان مفرداً  
نحو التغير الذي ليس فده موجوداً في الخارج اصلاً قال في الحاشية وجه التوضيح ان المراد بان لا يكون ظرف الوجود ان لا يكون  
الاعتناء والحق في الخارج فيعلم ان لا يكون الفهم من حيث هو فده موجوداً في الخارج انتهى حاصله قال في الحاشية ان المعقول  
الثاني لا لا يصدق على الاعيان بل على ذاتي فده نفس المية الى فده مع طبيعة الفقيه لا لا يصدق المية على مطلقاً ولا على ذي  
بهذا المعقول الثانية امره الخارج في محله انه لا يذوي لخصوص حاله في الخارج ولا يقوم مقامه في الناحية فاقول بان امره  
موجب الحقيقة في المعقول الاعتبارية دون الاعيان التي هي في ذلك على هذا المعنى فالقوله والمطلق لم يفتح هو الامر الذي لا لا  
التي رتبته قوله وارجع الى امره في هذا المعنى على ان امره المية من حيث هي هي فانما هيست في وجودها مدخل في حقيقة احد الوجودين  
ويرد عليه انه لا فرق بين الوجود وبين لوان المية من يكون الاول من المعقولات الثانية دون الثانية ويلزم الترجيح بلية  
وهو عدم الوقف ان اللوان امور اعتبارية يوصف اليه الذين وليس على ان يرجع الى المية التي يشرع العقل عنها تلك اللوان  
هذه الالتفات بعد ملاحظة المية الواقعة عنها ظرفاً ووصفاً بملاحظة الذين والوجود والاضطرار فالحق ان  
يوصف اليه في الخارج يوصف الوجود بانها ذلك المعنى في ذلك المعنى الذي لا يوصف اللوان من حيث المية في الخارج في الوجود

[illegible]

[illegible]



غير الموجود في المكان المدعى بهما بل في عينه هذا الوجود في ذاته على وجهه او اجب فالوجود المذكور لا يدل على  
اذا كان عين الهيئة لا يلزم الحذف والكان المدعى بهما في عينه الحق للمعدري انما هو موجود في الخارج لا في نفس وجوده  
فقد المدعى بزيادة هذا الحق بهي اولي لغيره بل بهي لا مرتبة الدولة بحيث لا يتغير ولا التغير فلا معنى للاستدلال بالامتناع  
منه لان قد مر في الحق ان الاول اذ يعمل الوجود على الوجود وحمل بالذات وبالزيادة عليه حمل بالوجود وليس المراد بالزيادة  
الحل الا بالزيادة في ذلك الحقل في عينه الحق للمعدري على تقدير ارادة ما هو موجود به ليس بهي الوجود المذكور  
لستدل على زيادته ولا حذفه لان القول الحق للمعدري انه من جنس مع قطع النزاع في معدنه ولم يصدق في شأنه ولا  
وعينه المفهوم مع قطع النزاع في تحقيق الابان يكون لنفس حقيقة الواجب ولا شك ان ليس كسنة الحق عينه  
بديهي اذ عينه المعدن لا يحل عينه الوجود والواقع والوجود المذكور لا يدل على نفيها فانهم قد قدس تحقيقه  
لا امر في الحق تحقيق القائم في بيان قول الله تعالى ما من شيء الا عن حكمه فيكون المستبعد انما هو المعدري والامر بالوجود  
هو حقيقة الوجود لغيره مفهوم الحق وحقيقه باعتبار عينه من قال ليس الوجود للمعدري او هو الوجود في الوجود  
الذي معدن في الوجود للمعدري وامن قال ان الوجود للمعدري صادق على الوجود الحقيقي مدنا وما هو موجود من غيره  
في غير عين الوجود والحق بالوجود للمعدري كل راي اكثر الحققين فالسنة بينهما سنة المجزئية وليس الوجود لغيره بل لا اعتبار له  
كما عرفت قال في الحاشية قد سبق من ان الوجود حقيقة لا يمكن قائم بنفسه وليس قائما بالمكان لا على وجه الاستلزام ولا على وجه  
الاستزاع ولا بد من حصول الممكن من تحقق دارته بل ذلك الوجود الحقيقي انتهى فاعلم ان هذا الارتباك من حيث جهاد الممكن  
على الواجب في ذاته وانه وجوده وشأنه لا يرتفع وصدق الوجود على الممكن لا يكون بدون تلك الطبيعة وجود الوجود  
فكان لا يرتفع الوجود على الممكن فاما على وجهه العاقل ولذا يطلق الوجود الحقيقي على هذا العاقل بانها لا يرتفع على  
على الواجب كما وانما واحد وهذا ايضا في ما قيل من ان الكتاب السامع بين كلام الحق بالتصريح بان الوجود الحقيقي القائم به  
منها لا يرتفع وان كان هذا الاستزاع الاستلزام كونه موجودا حقيقيا فانهم قد قرروا ان كانت اي المنزاع امر اعتباري  
ليس في الخارج واما وجه الحق حقيقة محيل باعتبار التقدير والصدق الوجود هو اعادة الوجود هذه الاشارة الحقيقية لكونه  
قوله ومن غير ذلك ان يكون في اواخر الحق في الحاشية اعلم ان القول بان الوجود في غير الحقيقة هو عين في الواجب في ذاته  
الممكن قول لا بد منه التحقيق لان الحق الوجودي ما هو بالسنة اليه هو في حقيقة اذ لا يتصور الا في عين العاقل والوجود  
في الحقيقة والوجود بحسب الحقيقة الكان هو العاقل فالوجود ليس وجودا حقيقيا فلا يكون ما هو موجود في الواجب كما وانما  
هو الوجود فلا يكون الوجود مع وجوده بل مع وجوده انتهى وجه التقدير على هذا التقدير بان وجود الواجب وجود الممكن على تقدير  
الوجود معقوفان بالهيئة كما لا يخفى فالقول الوجود على الحق عينه لا يكون بالانتماء الحق عينه لا في ذاته بل في عين واحد  
مشترك بين ازيد كثيرة متفقته بحسب ذلك الحق والحق عينه لا يكونان لك قائم في كيف والحق للمعدري لا بد من كون الجوز  
اذا ذكر حقا فاعلم ان الحق للمعدري ليس حقيقة سوى مفهوم وبالفهم فهم هذا انتماء هو حقيقة وذلك مفهوم محمول على  
ما جاء في استحقاقه لا هو اعادة قوله وحمل الحق على الاشارة وحمل بالزيادة والوجود ولا يحمل على زيادة بل هو اعادة علم ان الحق في الوجود  
اذا او ساءا وبذلك يستبعد العودة السليمة في النطق قوله وهذه الاشارة كلها هي المنزاع عن الهيئة التي هي شأنه والاستزاع  
كلها لوجبه الممكن اذ الوجود في ذاته والحق منزه عنها وحقيقة الاستدلال الواجب كما ان لا يرتفع في شأنه وانما  
اي انسان من هذه الاشارة لوجوده في الواجب كما اذ في شأنه لا يرتفع ومصدق على الوجود فالسنة عينه

المنزاع

يوجد ان في الواجب للشيء وجوده... فثبت فيه لكونه امر اعتباريا فانهم قولهم وما نلونا من ان الوجود ليس  
 وسمى الحق بغير ذلك ان... رسي ما علم من الشا من ان اذا الوجود المصدري عن الواجب قلنا قد وجد  
 تأييد لعدم كون اذا الوجود المصدري عن الواجب مما علم انه لو كان اذا الوجود المصدري عن الواجب لكان من الحق  
 المصدري على الواجب بالحوالة صحيح اذ حمل الحق المصدري على ازاده بهذا الحمل صحيح والله تعالى شاهده ان يكون الحق  
 المصدري محلا بالحوالة اذ هو امر اعتباري انشائي والله تعالى علم انه موجود حقيقة واقعي سدا لطريق الموجودات قوله ذلك كما  
 خرج من المناقشة عن القانون ولحق الحق بما له لان حال المناقشة القول بثبوت وجوده غير الحق بحيث يكون عارضا للممكن  
 وعيناه الواجب عند خلقه في وجودي الواجب والممكن اذ قد وضع احد ما عارضا له الا في عين فاقول السوي قوله  
 اي السند ان في الشيء لوجوده في نفسه بدون وجود السند بان في يجوز ان يكون وجود الواجب امر اذ هو غير الوجود المصدري  
 في نفسه فلا يكون وجود الواجب صوابا لوجود الممكن مع عدم كونه في ذاته وجود الحق ولم يصح السند اذ هو قول بثبوت وجوده  
 حقيقة وبهذا لم يثبت فانهم قوله لا يوجب عليك به ان في حقنا قال الحق فانه وجود الواجب او ما تقدم واقرى حاصل  
 الا في ان كونه اولي واقدم سلم واما كونه اقوى فليس كذلك فانه ان التشكيك على اولية الغالب بالاولية والادعية والنق  
 معها ان في الاول يلزم كون الاول في علمه في ذاته الثانية فان الاقدم يكون علمه غير الاقدم ومثابها الوجود فانه الواجب  
 او ما تقدم وفي الممكن ليس كذلك وبما ان في ذاته ومقابلها الاصفية او الزيادة والفقان والفرق بينهما ان الاول متحقق بالية  
 والثاني بالكميات والوجود والاقبل التشكيك على الوجهين الاولين وهما الاولوية والادعية وليس فيه تشكيك على الوجهين  
 الاخرين وهما الالائية والزيادة والاقوى هو الالاء والكل والوجود اذ لم يقبل الالائية كونه اقوى فيقول الحق  
 غير صحيح قوله ان الشيء في البينات الشا به ان تأييد لعدم الوجود اقوى فان حاصل ما قال الشيخ عدم اتصال الواجب  
 بالذات والصفى وعدم قبول الاكل والاعراض للتحقق الالاء التقدم والتأخر والاستغناء عن الوجود الى جهة الوجود  
 والامكان كانه الواجب والممكن ومنه الاضافة في باب اولوية لانه باب الالائية لكون اقوى فالقول بكونه اولي  
 صحيح وكونه اقوى لا يصح قوله في تشكيك الوجود هذا العزاض على قول الحق فالاشياء التي يعبرق على كل واحد منها وجود  
 الوجود امور مختلفة بالحقيقة فاعلم ان تشكيك الوجود بالقياس لا صرح به الموجودات دون الموجودات التي هي ازا  
 حقيقة الوجود وتشكيك الوجود بمعنى التفات الكميات بازاوه الحقيقة كلها هو حقيقة الحقيقة والهيئة فالوجود يكون  
 ازاده وازاها ومقولا بالتشكيك بالعدم المذكور والالائية التشكيك كونه ذاتيا لازاده ولا يبرح عدم كون الهيئة والاشياء  
 مقولا بالتشكيك على ازادتها والازاد التي هو ذاتيها ليس مقولا عليها التشكيك وما هو مقول عليه ليس ذاتيا بل عارضا  
 قوله انها هو بالقياس الى التشكيك انها هو بالقياس لما صدق بالصدق الوجود على الموجودات فالمراد بالصدق الحق الاضافة  
 هذا الحق لكونه متعلقا بالهيئة والعلوية والامكان وما لا يوجب كونه مفهوم الوجود تشكيكا بالوجودات الخاصة بالوجود  
 الوجود تشكيكا بالقياس على الموجودات ولا صرح فيه قد عرفت انه كاشارة لا ما من ان الوجود ليس له ازاو سوي فخصه  
 التي لم يصدق عليها حوالاة وهي تنفك الحقيقة والوجود عينهما ليعلم ان كونه ازاو سوي ما هو بينهما فكيف يجوز ان يكون  
 لازاده قوله لا يقدح في حمله اختيار بغير الواجب بانفكاك الذات للوجود والروعة ان انفكاك الوجود ان في عارضا الذي هو  
 المطلق فانه ان المراد بالوجود بغير الوجود بانفكاك الذات للوجود المطلق فيكون الواجب في هذا الواجب بغير الوجود  
 فادركه الواجب من الواجب لا يتم فالدين على قوله لا لا يقول مما علم ان الواجب ليس بمعنى اضافة الذات الوجود

الخ. اذ الواجب يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص قوله والله سبحانه ان لم يكن الواجب مقتضيا للوجود والمعلق  
 به ان الواجب ما يكون مقتضيا للوجود واجبا فالزمان يقتضي لوجوده الخاص الى ما لا يحل له بالضرورة ان لا يقتضي رفع هذا الوجود  
 بالنظر الى الذات وبهذا الوجود موجود في الزمان ولو فرض لوجوبه وان لم يكن رفع وجوده الى ما لا يحل له يمكن رفعه بالضرورة بان  
 لا يكون موجودا اذ ارباب من بعد الامم والواجب يقتضي هذا الرفع فتكون هذا الرفع من الواجب بالذات فاما يقتضي هذا الرفع  
 الوجود الى ما لا نقول الوجود الذي هو الموجود في الزمان هذا الوجود الذي هو على ما هو مقتضي هذا الرفع الواجب في  
 كونه واجبا فنعلم ان الواجب يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص بغيره الزمان ونحوه فانه قوله فقلت انما حاصل  
 ان ان لم يقدم على الخاص فهو ظاهر واذا فقتضى الى ما هو الواجب بهذا الوجود المطلق وهو ان لم يقدم تارة العام على الخاص  
 اذ ان تقدم المقتضى بالكره على المقتضى بالرفع فهو رد في فاقى الى ان كان مقتضيا الى ما مقتضى فلا يمكن كونه لزوم تارة العام  
 على الخاص وهو يوافقنا لا يمكن التناكس حاصل الجواب انه يمكن التناكس بين الشئين في القدم وانما شئ ما يكون احد  
 مقدم على الآخر والاخر مؤخر عنه باعتبار ويكون الآخر مقدما عليه ما تقدم عليه المقدم يكون متأخرا عن الآخر باعتبار تأخره  
 العمومية الوجود المطلق مقدم على الوجود الخاص فاقى الى ما حيث كونه مقبولا الى ما في الملاحظة التفصيلية مقدم على الملاحظة  
 الشاملة ووجوده في نفسه لا الى ما في مرتبة الاجمال متأخر عنه والى ما مقدم عليه اذ لا يزال التحليلية التي تنسب الى الكل  
 بحسب الوجود فلا باس يكون ان تقدم متأخرا والآخر مقدما باعتبارين قوله مع ان العام مطلقا بانه اجواب او حاصلا ان  
 العام مقدم على الخاص ان اريد به العام مطلقا سواء كان ذاتيا لخاص او عرضيا مقدم عليه في نفسه وانما التقدم العام الذاتي  
 والوجود المطلق يجوز ان يكون بينهما عرضيا للوجود الخاص الذي هو الوجود الحقيقي فتقدم ليس بلام فلا يلزم متأخر المقدم  
 فافهم قوله فان قيل هذا اثر في علو قوله ويمكن التناكس حاصله ان التناكس فيمكن اذ الوجود الخاص ذات الواجب  
 وهو مقدم على جميع الاسباب ولا يمكن تقدم الوجود العام عليه لا تسامح ان تقدم على الواجب غيره كما هو الظاهر قوله فاما حاصل  
 الجواب ان العموم والخصوص من موارض الصور الذاتية من حيث انها موارضية للانسان المحولات الثابتة التي لو غيبت  
 لكانت سائر صفات يكون فيها العام متأخرا عن الخاص وبهذا الطرف هو الملاحظة العقلية اذ هي طرف الثبوتية والحدود باعتبار  
 والحقيقة الى رتبة لا يمتنع بالعموم والخصوص والواجب تمام حقيقة خارجة كيف يتحقق بالخصوص فلهذا ان الوجود  
 الخاص هو ذات الواجب بل الخاص المفهوم الذي يعبر عن تلك الذات ويجعل عنوانا له فكيف يوجد الواجب او عموم  
 وجود الذي يترتب عليه الانوار ذات الواجب هي مصداق ذلك المفهوم اللعين الخاص فالتناكس باعتبار انهما المفهوم  
 والعنوان ولا باس بان تقدم هذا المفهوم غيره فافهم قوله والتحقيق هذا اجواب تحققت عن الوجود الثالث المذكور  
 في الحق بان الواجب اضافته يقتضي الطرفين حاصله ان الواجب هو الوجود العبت الذي ليس فيه شئ آخر سوى الوجود  
 وهو قائم بذاته لا شئ آخر وليس في هذا الوجود قيد من القيود وحيثه من الخفيات وبهذا الوجود من ذاته يعتبر اعتبارا  
 آخر من الاعتبارات المفهوم الوجود والوجوب كليهما ومصداق كليهما على الواجب فالوجود الذي هو مناه الواجب ليس  
 من الاحصاء والوجوب يقتضي الطرفين بل هو معنى الوجود الواجب الذي هو الموجودية وعين ذاته كما فلا يمتنع هناك  
 ولا وجودا سوى ان يكون معنى الوجود وبينها نسبة وكيفية لوجوبها لوجوب كذا الوجود ليس متأخر ذاتي الوجود  
 الحقيقي عين ذاته كالوجود الحقيقي فلا يقتضي الواجب برفق بل بزيادة الوجود على الواجب وحاصل هذا التحقيق يرجع  
 الى اجواب الفهم فانه قوله ان الشئ به انما يتلوه كما هو حاصل فاقى الى ان الوجود ليس في ارضها ما يتبع من الموارض الخارجية





[illegible]

[illegible]





تجوزات التعلق بين الموجود والمعدوم فانه لا يوجد التعلق لا التعلق المطلق ويدور عليهما ان التعلق بالاشياء قبل  
قد اتم لها حاشا فكان التعلق بين شيئين بالاشياء من الاوقات العالية والسفلية كانت معدومة مع حصول العلم بالاشياء  
فهي ثابتة ولا بد من التعلق فيها حتى يبين العالم والعدم المحض وقد تنقض لعمري الوجودات بالثبوت بالاشياء المتصورة ولمست موجودة في  
الاوقات وواجب بان التعلق لا يقتضي الوجود وعند التعلق بل الوجود المطلق كاف فيه فافهم قوله لا يثبت له حاشا ان الوجود لا  
ذكر لاثبات الوجود الذي يدل على ان الاور التي ليس لها وجود في الخارج لها وجود في غير مواضع ان هذا الوجود من قبيل  
وجود الشيء في نفسه او وجوده في نفسه والوجود الذي هو وجوده في نفسه واثبتت في هذا الوجود هو الوجود لا هو قوله لا يقول  
حاشا ان لهذه الامور باعتبار ذاتها وجودا في نفسها بان لا يكون قائم في شيء باعتبار اقترانها بالعوارض الذاتية لها  
وجودا بل لا فيكون لهذه الامور وجودا في شيء فافهم انه لا يثبت في تقدير القول بان لهذه الامور باعتبار ذاتها  
وجودا في نفسها باعتبار ان هذه الامور بالعوارض الذاتية وجودا في مواضع لا يكون شيء واحد بالقبول على ما فعلت في ذلك من زيادة  
في نفسه في قوله ثلث اه حاصل الجواب ان الحال ان يكون شيء واحد وجودا باعتبار واحد وانما يكون الوجود في شيء واحد  
باعتبارين فلا بأس ويحتمل ان يكون شيء واحد وجودا باعتبارين احدهما التعلق بتمام الوجود والوجود في الخارج في ترتيب الامور  
والآخر لا يقتضي معان في ترتيب الامور وبهذا التفسير اذ اقيمت وحلت ان الشيء الذي اعتبر في مرتبة الوجود ومرتبة الوجود  
ظهر كسر قول الحكماء ان الحكماء من حيث هو كما هو وجوده في الشيء مع ان يحصل في الشيء متشخص بالشيء في الشيء ووجه ظهور هذا  
ان الصورة الى حاشا من مرتبة الوجود متشخص بالشيء في الشيء في مرتبة الوجود في مرتبة الوجود لا هو قوله في الشيء فافهم  
ان الحاشا في الشيء متشخص باعتبار التعلق والاشياء بالعوارض الذاتية والاشياء من حيث هو كما هو مع قطع النظر عن هذه العوارض في  
في الشيء في قوله بل لا في شيء بهذا التفسير فافهم ان العلم الذي هو عبارة عن مرتبة الوجود والاشياء في العوارض الذاتية في  
خارج على ما يثبت عليه الامور والعلوم وهو مرتبة الوجود في مرتبة الوجود في الامور والاشياء في العوارض الذاتية في  
ان الحكم عندهم لعل في ثلثه بان لا يعلق على العلة وليس مقهورا على العلم واذا اراد بالامكان المحكوم به فالجواب بان الامكان  
للعلم وحمل قول الحكم وحكم على معنى وحمل واذا اراد به النسبة الجزئية لا المجردة فالجواب بان الامكان لا يعلق على العلم  
الحكم في ذلك لعل في الامكان بطبيعته يقتضي وجود الموصوف والمحل لا دخل له بان او كان ثبوتها يقتضي وجود الموصوف واذا كان  
سلبا لا يقتضي ثبوت المحل للموصوف في الامكان يقتضي وجود الموصوف بطبيعته سواء كان المحل ثبوتا او سلبا فلا دخل  
لخصوصية المحل في استدعاء وجود الموصوف قوله ان الحكم المقدر في السلب اه حاشا انه لا وجه لا يقتضي الامكان بالثبوتية  
على تقدير ارادة وقوع النسبة او لا وقوعها او التقدير من الحكم والحكم على النسبة والتقدير في السلبين يستوعبان غير الحكم  
لان طبيعة الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوصية الايجاب والسلب يستوعبان لغير الحكم عليه وتتميز عن عده والخبر في التقدير  
والثبوت فيجب ثبوتها في الطبيعة او لغيرها في الخارج فيكون الذي قوله قد عرفت هذا الجواب بان القول بان ثبوتها في الطبيعة  
لغضا فانها لا تستلزم وجود الموصوف في العلة اذ لا يتصور املا كيف يحكم بالايجاب والسلب وهذا غاية ما لو ثبت الوجود في  
عند العلم اليقيني وروى ان اقسامه لا يتبدل في تصور عنوان الموصوف للحكاييم الحكم على المحل المطلق ولا يستلزم وجود او انعدام  
تجوزات الموصوف في اقسام هذه القضا يا انا هو السلب في نفسه التناقض الذي اورده المور وقوله ان هذا التفسير هذا اذ اخرج  
الجواب بان هذه القضا يا انا هو السلب في نفسه التناقض الذي اورده المور وقوله ان هذا التفسير هذا اذ اخرج  
على تقدير ثبوتها في الطبيعة او لغيرها في الخارج فيكون الذي قوله قد عرفت هذا الجواب بان القول بان ثبوتها في الطبيعة  
الا وانه جواب الاشكال المذكور في الحق الايجاب لغيره اجاب الحكم بان ثبوتها في كونه في كونه حكما حاشا ان يكون مقهورا

الحاشية





[illegible][illegible]





[illegible]







ههنا لان الشرح لعله اراد بالوجود اليه يكون الوصف في طرف بحيث يصح ان يشرح الوصف على منتهى  
 وجود الزوجية للدرج ووجود الاصل في جميع هذا كما اني ان للعدد اربعة وجود في العدد ووجود النجوم في الوجود  
 يطلق على الوجود الى ربي في ان هذا النجوم الوجود وجود نفسه فيوجب ان يكون محسوسا وزوجا فيجب الوجود  
 وجود الزوجية للدرجة وان وجود الاصل للمعنى وجود نفسه فيوجود خارجي والوجود الذي وجود لصورته  
 فلا يلزم الاشكال انت تعلم ان هذا لا يجري في الامور الاعتبارية كالاشياء وانما لا فاهما لا وجود لها اصلا لا  
 الخارج حقيقة ولان ما وجد في الوجود الى ربي فاهم فاهم حقيقة وبالنسبة الى حقيقة هذا ما تبين لفضل رسالتي  
 للعبد العالبي المسكين المدعو محمد بن يحيى وزاد الله من نعمته يوم الدين في كل علقا انما في ربه الزاهية المتعبد  
 على شرح المواقف في العقائد الدينية والاله الموقر للذخائر وعلم التوكل والاعتقاد  
 تحت الى ربه المتعلق على الخاتمة الزاهية المتعلق على شرح المواقف  
 من تقيت افضل الفضا والكل الملائكة الوار الكاملين مولود محمد  
 بيت جود الله مرقد ونفرا الله مصحبه في يوم القيمة وبعثه في شهر رمضان  
 المبارك والسنة ستين واربعين وثمان واثم في السنة الهجرية  
 المصطفوية في مائة الف الف الصلوة والسلام كتبته في  
 في كل العباد في راس ابراهيم الفاضل لفضل على المدعو محمد بن يحيى

والله الموفق والمعين ٥٥

٥٥

